

# **ISTORIE ȘI MEMORIE EVREIASCĂ**

VOLUM OMAGIAL DEDICAT DOAMNEI DR. LYA BENJAMIN

**Redactor: Andreea SOARE**  
**Coperta: Valeriu GIODĂC**  
**Tehnoredactare computerizată: Dan-Constantin PINTILIE**  
**Corectura: Cristina BONTAȘ**

© Editura Hasefer a F.C.E.R.  
str. Vasile Adamache, nr. 11  
București 030783 – România  
Tel/fax: 004.021.3086208  
e-mail: hasefer@hasefer.ro  
difuzare@hasefer.ro  
www.hasefer.ro

**Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României**

**Istorie și memorie evreiească: volum omagial dedicat doamnei  
dr. Lya Benjamin/** Centrul pentru Studiul Istoriei Evreilor din  
România;  
ed.: Anca Ciuciu, Camelia Crăciun,  
București: Hasefer, 2011  
ISBN 978-973-630-228-2

I. Ciuciu, Anca (ed.)  
II. Crăciun, Camelia (ed.)

94(=411.16)(498)  
323.1(=411.16)(498)

**FEDERAȚIA COMUNITĂȚILOR EVREIEȘTI DIN ROMÂNIA**  
**Centrul pentru Studiul Istoriei Evreilor din România**

# **ISTORIE ȘI MEMORIE EVREIASCĂ**

**VOLUM OMAGIAL DEDICAT DOAMNEI DR. LYA BENJAMIN**

**Editori:**

**ANCA CIUȚIU**  
**CAMELIA CRĂCIUN**

  
HASEFER  
București, 2011

Carte editată cu sprijinul Departamentului pentru Relații Interetnice

## CUPRINS

|                                                                                                                                                                    |     |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Dr. Aurel Vainer, <i>Cuvânt introductiv</i> .....                                                                                                                  | 7   |
| <i>Nota editorilor</i> .....                                                                                                                                       | 9   |
| <i>Bibliografie selectivă a studiilor dr. LYA BENJAMIN</i> .....                                                                                                   | 10  |
| <br>                                                                                                                                                               |     |
| Liviu Rotman, <i>Medalion istoriografic. Dr. Lya Benjamin</i> .....                                                                                                | 22  |
| Ana Bărbulescu, <i>Anul 70 și distrugerea Templului. Reconfigurarea unei lumi religioase sau drumul rabinilor către Sinai</i> .....                                | 29  |
| Gina Pană, <i>Concepția medievală asupra evreului și relația sa cu antisemitismul modern</i> .....                                                                 | 46  |
| Lucian-Zeev Herșcovici, <i>Matityahu Simcha Rabener și revista Zimrath Haaretz: O pagină din istoria mișcării de Haskala din România</i> .....                     | 59  |
| Ana-Gabriela Vasiliu, <i>Despre o structură comunitară: Hevra Kadisha</i> .....                                                                                    | 71  |
| Attila Gidő, <i>Stratificarea socială a evreilor din Clujul interbelic</i> .....                                                                                   | 86  |
| Zvi Hartman, <i>A Short Comparative Study of the Failure of Jewish Assimilation in The Interwar Era: Ernő Ligeti (Cluj) and Mihail Sebastian (Bucharest)</i> ..... | 108 |
| Anca Ciuciu, <i>Papirene Kinder – Coduri ale fotografiei de familie</i> .....                                                                                      | 120 |
| Leon Volovici, <i>A.L. Zissu: Între „Erezie” și sionism mesianic</i> .....                                                                                         | 133 |
| Camelia Crăciun, <i>Presa culturală evreiască din România în timpul Holocaustului: Cazul revistei Adam</i> .....                                                   | 139 |
| Ștefan Ionescu, <i>Eșecul românizării economiei Iașului în perioada Pogromului: 1941–1944</i> .....                                                                | 148 |
| Alexandru Florian, <i>A existat Holocaust în România</i> .....                                                                                                     | 163 |
| Natalia Lazăr, <i>Organizațiile sioniste din România după 23 August 1944: Reconstrucție și dizolvare</i> .....                                                     | 172 |

|                                                                                                 |     |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Adina Babeș, <i>Începuturile. Scrierile lui Ber Borochov, cea de-a doua Alia și Kvuța</i> ..... | 189 |
| Hiltrun Glass, <i>Restitution Issues in Post-War Romania</i> .....                              | 200 |
| Ladislau Gyemant, <i>Evreii în istoriografia română și maghiară</i> .....                       | 208 |
| Hary Kuller, <i>Antisemitism, filosemitism și real-semitism</i> .....                           | 216 |
| <i>Lista contributorilor</i> .....                                                              | 234 |

## CUVÂNT INTRODUCATIV

*Centrul pentru Studiul Istoriei Evreilor din România aduce, prin editura Hasefer, o nouă lucrare intitulată sugestiv Istorie și memorie evreiască.*

*În fapt nu este o lucrare construită pe un subiect anume foarte bine definit și construit, ci o culegere de studii de amploare diferită. Importanța acestei cărți rezidă în faptul că pune în circulație pentru cei interesați informații, gânduri, opinii și imagini despre istoria evreilor.*

*În primul rând putem susține că acest volum este dedicat doamnei dr. Lya Benjamin – istoric evreu contemporan cu o largă recunoaștere datorită activității sale istoriografice.*

*De altfel, dr. Lya Benjamin este un nume adeseori citat în lucrările de istorie a evreilor din România, cu un accent principal pe tema Holocaustului. Este adevărat, însă că Domnia sa figurează în bibliografia de specialitate cu lucrări de referință precum viața și opera lui Niemirower sau contribuții extreme de importante aduse la realizarea apreciatelor volume de documente (IMER).*

*Aceste lucruri le pot afla cititorii cărții de față din Medalionul istoriografic scris de Liviu Rotman.*

*Fără îndoială titlurile tuturor celorlalte studii din carte sunt atractive și pline de învățămintă. Iar numele autorilor demne de apreciere.*

*Este dificil de făcut mențiuni speciale pentru fiecare din autorii studiilor. Sigur, depinde de înclinația pentru un subiect sau altul, depinde de maniera de abordare a subiectului și nu în ultimul rând de calitatea scrisului.*

*Totuși, aș vrea să subliniez impresia făcută de studii ca cel al Anei Bărbulescu intitulat Anul 70 și distrugerea Templului. Reconfigurarea unei lumi religioase sau drumul rabinilor către Sinai, cel al Ginei Pană intitulat Concepția medievală asupra evreului și relația sa cu antisemitismul modern, Stratificarea socială a evreilor din Clujul interbelic de Attila Gidő sau cel al lui Leon Volovici, A.L. Zissu: Între erezie și sionism mesianic.*

*În fine, ca trăitor al acelei vremi menționez interesul meu special pentru studiul „Eșecul românizării economiei Iașului în perioada 1941-1944” de Ștefan Ionescu.*

*Desigur, despre istorie evreiască și despre istoria evreilor din România sunt multe de spus, de cercetat și de scris. De curând la Cluj, în zilele de 28 – 29 mai 2011, a avut loc simpozionul „Istoria evreilor clujeni” cu participare pe cât de prestigioasă ca susținători de referate științifice pe atât de valoroasă ca arie tematică. Participantul la simpozion a putut trăi cu memorie și suflet la cunoașterea vieții unei comunități evreiești strălucite altădată, dar drastic decimată în anii Holocaustului.*

*Ca Președinte al Federației Comunităților Evreiești din România aș dori sincer ca cercetătorii noștri în istorie să aducă la lumină cât mai multe și bogate informații despre viața și activitatea sutelor de mii de evrei care au trăit pe meleagurile românești.*

*Dr. Aurel Vainer  
Președinte al Federației Comunităților Evreiești din România*



## **Nota editorilor**

*Contribuțiile a șaptesprezece cercetători din România, Israel, Statele Unite și Germania, preocupați de istoria evreilor din România, dar și de problematica antisemitismului și Holocaustului, reprezintă centre de interes în activitatea dr. Lya Benjamin, căreia îi este dedicat acest volum.*

*În același timp, volumul îmbogățește cu teme și abordări originale literatura de specialitate, imaginea asupra istoriei și civilizației evreilor din România.*

*Redactate în limba română și engleză, acoperind tematic și cronologic o arie largă, textele aduc în același volum vocile unor generații diferite, reprezentative pentru cercetarea în domeniu și care marchează, simbolic, continuitatea activității de investigare a zonelor istorice menționate.*

*Pornind de la inițiativa directorului Centrului pentru Studiul Istoriei Evreilor din România, prof. univ. Liviu Rotman, omagiem prin lucrarea de față activitatea doamnei dr. Lya Benjamin, cercetător cu o bogată și consistentă contribuție la istoriografia evreilor, om care s-a identificat în ultimul sfert de veac cu activitatea Centrului.*

Anca Ciuciu

Camelia Crăciun

## BIBLIOGRAFIE SELECTIVĂ A STUDIILOR DR. LYA BENJAMIN

*Doctor în istorie, cercetător la Centrul pentru Studiul Istoriei Evreilor din România – Federația Comunităților Evreiești din România.*

Lucrări publicate:

- *Legislația antievreiască în România 1938 – 1944. Documente*, București, Editura Hasefer, 1993
- *Problema evreiască în Stenogramele Consiliului de Miniștri 1940 - 1944. Documente*, București, Editura Hasefer, 1996
- *Prigoană și rezistență în istoria evreilor din România. Studii*, București, Editura Hasefer, 2001
- *Memorialul martirilor din România. Textul și selecția imaginilor de Lya Benjamin*, București, Editura Hasefer, 2003
- *Evreii din România în texte istoriografice. Antologie*, București, Editura Hasefer, 2004

În colaborare:

- *Izvoare și mărturii referitoare la evreii din România*, volumele 2/1 (1988), 2/2 (1990), 3/1 - 3/2 (1999); toate apărute la Editura Hasefer
- *Martiriul evreilor din România*, București, Editura Hasefer, 1991
- *Mituri, rituri și obiecte rituale iudaice*, Editura Fundației culturale române, 1994
- *Evreii în războiul de reîntregire al României*, București, Editura Hasefer, 1996
- *1940-1942. Perioada unei mari restriști*, vol. I – II, București, Editura Hasefer, 1997
- *1943-1944. Bilanțul tragediei. Renașterea speranței*, București, Editura Hasefer, 1998
- *Album. Muzeul de istorie a evreilor din România „Șef rabin Moses Rosen”*, București, Editura Hasefer, 2002, 60 p
- *Iacob Ițhac Niemirower, Iudaismul. Antologie, ediție critică*, București, Editura Hasefer, 2005
- *Cum a fost posibil? Holocaustul evreilor din România*, București, Editura Institutului Național pentru Studiarea Holocaustului din România „Elie Wiesel”, 2007
- *Idealul sionist în presa evreiască din România (1881-1920)*, București, Editura Hasefer, 2010

## Reeditări:

- Matatias Carp, *Cartea neagră*, volumele I-III, București, Editura Diogene, 1996
- Arnold Daghani, *Groapa este în livada de vișini*, București, Editura Hasefer, 2004

## Selecție de articole:

- "Social and Ethnic Interactions in the History of the Jews in Romania: Old and New Methodological Glances in *Shvut*, 16/1993, pp. 17-30
- "The Rasial Definition of the Quality of Jew in the Romanian Legislation (1938—1944)", în *Anuarul Institutului de Istorie Cluj-Napoca*, Volum 34, Institutul de Istorie din Cluj, Editura Academiei, 1995
- "The Jews in Romanian Historical Literature (A few Methodological Appreciations)" în *The Jews in the Romanian history: papers from the International Symposium*, Bucharest, September 30 - October 4, 1996, ed. Ion Stanciu, Institutul de Istorie „N. Iorga”, Silex, 1997, pp. 164 – 170
- "The Jews in Romanian Historical Literature (A few Methodological Appreciations)" în *The Jews in the Romanian history: papers from the International Symposium, Bucharest, September 30 - October 4, 1996*, ed. Ion Stanciu, Institutul de Istorie „N. Iorga”, Silex, 1997, pp. 164 – 170
- „Paradigma Fallik-Totu sau cum s-a transformat un fapt cotidian într-un caz de asasinat politic” în *Studia et Acta Historiae Iudaeorum Romaniae, II*, București 1997, pp.187-200
- „Analiză critică a izvoarelor arhivistice și a surselor bibliografice privitoare la evreii din România între anii 1940 – 1944” în *Buletinul Centrului, muzeului și arhivei istorice a evreilor din România*, nr. 1, Centrul pentru Studiul Istoriei Evreilor din România, București, 1997, pp. 58 – 93
- „Dreptul la convertire și statutul evreilor convertiți în perioada regimului antonescian” în *Studia et Acta Historiae Iudaeorum Romaniae, III*, București 1998, pp. 245 – 262
- „Statutul juridic al evreilor din România (1940 -1944)” în *Buletinul Centrului, muzeului și arhivei istorice a evreilor din România*, nr. 2, Centrul pentru Studiul Istoriei Evreilor din România, București, 1998, pp. 40 - 59
- „Tradiții metodologice ale școlii istoriografice evreiești din România” în *Jaloane pentru o viitoare istorie. Reuniunea științifică în 2 – 4 noiembrie 1997 consacrată împlinirii a douăzeci de ani de la înființarea Centrului pentru Studiul Istoriei Evreilor din România*, Centrul pentru Studiul Istoriei Evreilor din România, 1999, pp. 51 – 63
- „O pagină puțin cunoscută din istoria Țărilor Române (studiu de caz – acuzația de omor ritual)” în *Buletinul Centrului, muzeului și arhivei istorice a evreilor din România*, nr. 3, Centrul pentru Studiul Istoriei Evreilor din România, București, 1999, pp. 26 – 36

- „Dr. W. Filderman despre antisemitism și xenofobie” în *Buletinul Centrului, muzeului și arhivei istorice a evreilor din România*, nr. 4 - 5, Centrul pentru Studiul Istoriei Evreilor din România, București, 2000, pp. 61 – 75
- „Supraviețuirea ca rezistență” în *Buletinul Centrului, muzeului și arhivei istorice a evreilor din România*, nr. 6, Centrul pentru Studiul Istoriei Evreilor din România, București, 2000, pp. 63 – 79
- „Conceptia mareșalului Antonescu privind soluționarea problemei evreiești în România” în *Studia et Acta Historiae Iudaeorum Romaniae*, V, București 2000, pp. 325 - 341
- „Nazionalismo e antisemitismo nella legislazione del regime autoritario di re Carol II di Romania, 1938 – 1940”, în Anna Capelli – Renata Broggin, *Antisemitismo in Europa negli anni Trenta. Legislazioni a confronto*, Franco Angeli, Milano 2001, pp. 139 – 149
- „Din creația literar-artistică evreiască din România în anii progoanei. Semnificațiile ei istorico-documentare” în *Studia et Acta Historiae Iudaeorum Romaniae*, VI, București 2001, pp. 241 – 267
- „Dr. Filderman și regimul antonescian” în *Buletinul Centrului, muzeului și arhivei istorice a evreilor din România*, nr. 7, Centrul pentru Studiul Istoriei Evreilor din România, București, 2001, pp. 40 – 46
- „Imaginea evreului în discursul politic antonescian” în *Buletinul Centrului, muzeului și arhivei istorice a evreilor din România*, nr. 8 - 9, Centrul pentru Studiul Istoriei Evreilor din România, București, 2002, pp. 36 - 45
- „Legislația antievreiască și politica regimului antonescian față de evrei” în *Studia et Acta Historiae Iudaeorum Romaniae*, VII, București 2002, pp. 238 -248
- „Dinamica identității evreilor din România în viziune istoriografică”, în *Identitatea evreiască și antisemitismul în Europa Centrală și de Sud-Est*, Goethe-institut, Bucharest, 2003, pp. 33-44
- „The Jew's Image in Antonescu's Political Text” in *The Holocaust and Romania. History and Contemporary Significance* (ed. Mihail Ionescu, Liviu Rotman), București, 2003
- „Templul Coral. Semnificații istorice și cultural–culturale” în *Buletinul Centrului, muzeului și arhivei istorice a evreilor din România*, nr. 10, Centrul pentru Studiul Istoriei Evreilor din România, București, 2004, pp. 84 - 95
- „Definiția calității de evreu în legislația antisemită din România (1940 - 1944)” în *Buletinul Centrului, muzeului și arhivei istorice a evreilor din România*, nr. 11, Centrul pentru Studiul Istoriei Evreilor din România, București, 2005, pp. 22 – 28
- „Obsesia Statului Național legionar – problema evreiască” în *Buletinul Centrului, muzeului și arhivei istorice a evreilor din România*, nr. 12, Centrul pentru Studiul Istoriei Evreilor din România, București, 2005, pp. 23 - 46

- „Procesul masacrului de la Iași. Note pe marginea unor interpelări în Cameră, 1947” în *Pogromul de la Iași 28 – 30 iunie 1941. Prologul Holocaustului din România* (ed. George Voicu), Institutul Național pentru Studierea Holocaustului din România, Iași, Editura Polirom, 2006, pp. 135 - 160
- „Retorică și stereotipuri antisemite în *Cuvântul legionar* (octombrie 1940 – ianuarie 1941)” în *Violență și teroare în istoria recentă a României*, Institutul Național pentru Studierea Holocaustului din România „Elie Wiesel”, Editura Universitară, 2006, pp. 60 - 85
- „Dubla identitate și spirit european la evreimea română în a doua jumătate a secolului al XIX-lea”, în *Orizonturi evreiești – orizonturi europene* (ed. Liviu Rotman), CSIER, București, 2007, pp. 96 -109
- „Obsesii identitare: de la Iacob Wassermann la Mihail Sebastian” în *Mihail Sebastian. Dileme ale identității* (editor, Leon Volovici), Apostrof, Cluj-Napoca, 2009, pp.101-114.
- „Decret – lege nr. 3416 din 16 decembrie 1941 pentru recensământul locuitorilor având sânge evreiesc” în *Holocaust. Studii și cercetări* (Revista Institutului Național pentru Studierea Holocaustului în România „Elie Wiesel” & Institutul European/pentru acest număr), vol. I, nr. 1, București, 2009, pp. 13 - 20
- „Transnistria în opera istorică a lui Jean Ancel” în *Holocaust. Studii și cercetări* (Revista Institutului Național pentru Studierea Holocaustului în România „Elie Wiesel” & Institutul European/pentru acest număr), vol. I, nr. 2, București, 2009, pp. 211 – 218
- „Leadershipul comunitar în România în perioada Holocaustului” în *Holocaust. Studii și cercetări* (Revista Institutului Național pentru Studierea Holocaustului în România „Elie Wiesel” & Institutul European/pentru acest număr), vol. II, nr. 1 (3), București, 2010, pp. 69 - 82
- „Integrare și respingere. Cazul dublei identități la evreii din România” în *Noi perspective în istoriografia evreilor din România* (Eds. Liviu Rotman, coordonator, Camelia Crăciun, Ana-Gabriela Vasiliu), București, Hasefer, 2010, pp. 42 – 48
- „Idei diriguitoare în Mișcarea Sionistă din România. Congresul Sionist din 1919” în *Partide politice și minorități naționale în România în secolul XX*, vol V (coordonatori: Vasile Ciobanu și Sorin Radu), Cluj, 2010, pp.51-59
- „Sionism și identitate la evreii din România la sfârșitul secolelor XIX – XX”, în volumul *Minoritățile etnice în România în secolul al XIX-lea*, coord. Venera Achim și Viorel Achim, București, Editura Academiei Române, 2010, pp. 279 - 296
- „Statul național legionar. Bilanțul unei guvernări (septembrie 1940 – ianuarie 1941)”, ianuarie 2011, online [www.csier.jewishfed.ro](http://www.csier.jewishfed.ro)
- “La politique antijuive du régime Antonescu (1940 – 1944) relative aux Juifs de l’Ancien Royaume et du sud de la Transylvanie” în *L’horreur*

*oublié : La Shoah Roumaine, Revue d'histoire de la Shoah*, no. 194 (Janvier - Juin 2011) Ed. Georges Bensoussan, Mémorial de la Shoah, Paris, pp. 29 – 62

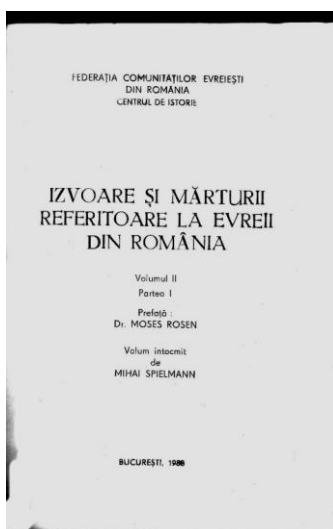
*Ca membră a Comisiei Internaționale pentru Studierea Holocaustului din România – „Elie Wiesel”, a îngrijit volumul de documente care a însoțit Raportul comisiei (Polirom, Iași, 2005).*

*A participat la conferințe și seminarii pe teme de istorie a evreilor din România la București, Cluj, Iași, Sibiu, Ierusalim, Tel Aviv, Washington, Milano, Berlin. Comunicările prezentate sunt publicate în reviste și volume de specialitate.*

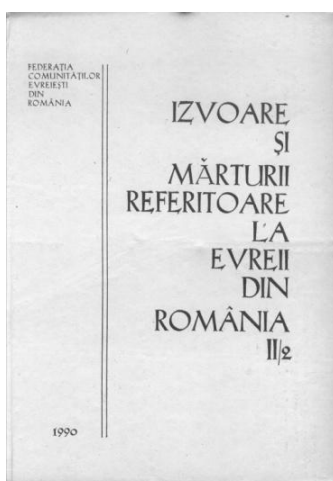
***În anul 2007 i s-a conferit la Haifa (Israel), premiul Ianculovici pentru lucrările publicate pe tema Holocaustului și a istoriei evreilor din România.***

## LUCRĂRI PERSONALE ȘI ÎN COLABORARE

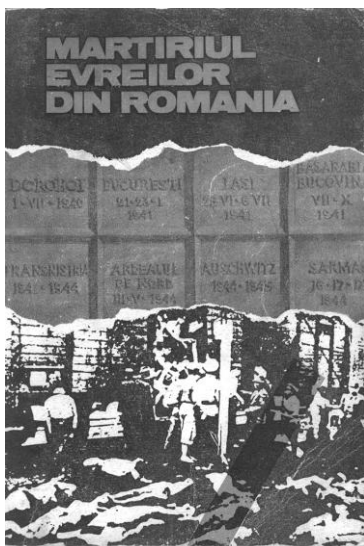
1. *Izvoare și mărturii referitoare la evreii din România*, volumul II/1, ed. Mihai Spielfmann, colectiv redacțional: L. Benjamin, Dr. Brumfeld, S. Stanciu; București, Editura Hasefer, 1988.



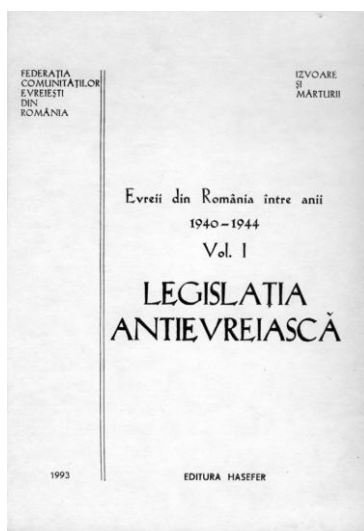
2. *Izvoare și mărturii referitoare la evreii din România*, volumul II/2, ed. Sergiu Stanciu, colectiv redacțional: L. Benjamin, Mihai Spielfmann, S. Stanciu; București, Editura Hasefer, 1990.



3. *Martiriul evreilor din România*; București, Editura Hasefer, 1991.



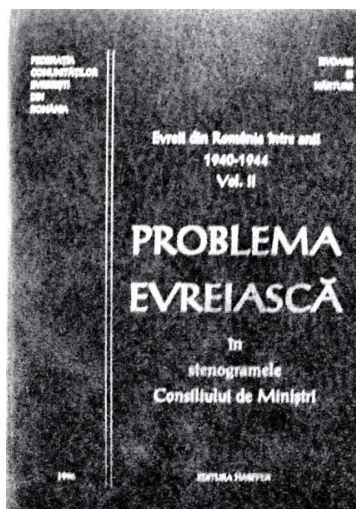
4. *Legislația antievreiască în România 1938 – 1944. Documente*, volum alcătuit de Lya Benjamin, coordonator științific Sergiu Stanciu; București, Editura Hasefer, 1993.



5. *Mituri, rituri și obiecte rituale iudaice*, lucrare editată de Lya Benjamin, Irina Cajal - Marin, Hary Kuller, București, Editura Fundației Culturale Române, 1994.



6. *Problema evreiască în Stenogramele Consiliului de Miniștri 1940 - 1944. Documente*, volum alcătuit de Lya Benjamin, prefață de acad. prof. dr. Nicolae Cajal; București, Editura Hasefer, 1996.



7. *Evreii în războiul de reîntregire al României*, volum alcătuit de Dumitru Hîncu, selecția materialului Lya Benjamin, prefață general-maior (r) Constantin Antip; București, Editura Hasefer, 1996.

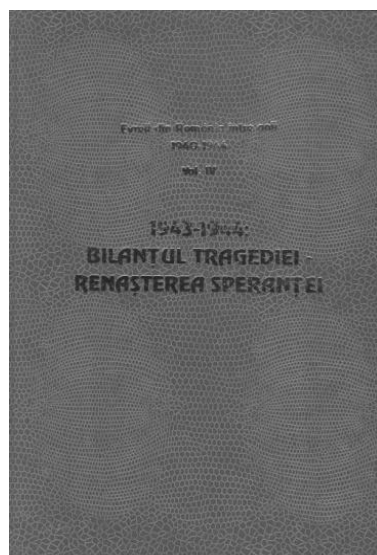


8. Matatias Carp, *Cartea neagră*, volumele I-III, ediția a II-a, ediție îngrijită de Lya Benjamin; București, Editura Diogene, 1996.

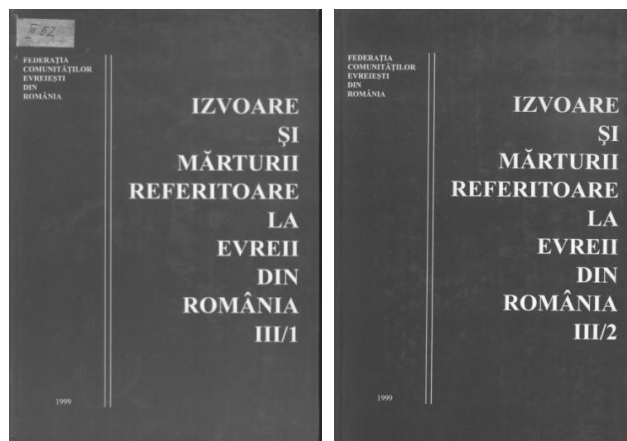
9. 1940-1942. *Perioada unei mari restriști*, vol. I – II, coordonator științific prof. Dr. Ion Șerbănescu, colectiv de cercetare: Sergiu Stanciu, Ion Șerbănescu, Lya Benjamin, Paula Litman, Carol Marcusohn, leon Eșanu, Eugen Gluck; București, Editura Hasefer, 1997.



10. 1943-1944. *Bilanțul tragediei. Renașterea speranței*, coordonator științific prof. dr. Ion Șerbănescu, colectiv de cercetare: Sergiu Stanciu, Ion Șerbănescu, Lya Benjamin, Paula Litman, Carol Marcusohn, Leon Eșanu, Eugen Gluck; București, Editura Hasefer, 1998.



11. *Izvoare și mărturii referitoare la evreii din România*, volumele III/1 – III/2, coordonarea volumelor, studiu introductiv, selectarea documentelor, ediție critică, indici de Ladislau Gyemant și Lya Benjamin, colectiv de cercetare: Rodica Anghel, Lya Benjamin, Constantin Căzănișteanu, Remus Câmpeanu, Ioana Constantinescu, Eugen Gluck, Ladislau Gyemant, Ițic Kara, Gelu Neamț; București, Editura Hasefer, 1999.



12. *Prigoană și rezistență în istoria evreilor din România. Studii*, cuvânt înainte de acad. Prof.dr. Nicolae Cajal; București, Editura Hasefer, 2001.

13. Hary Kuller, Lya Benjamin, *Album. Muzeul de istorie a evreilor din România „Șef-rabin Moses Rosen”*, București, Editura Hasefer, 2002.

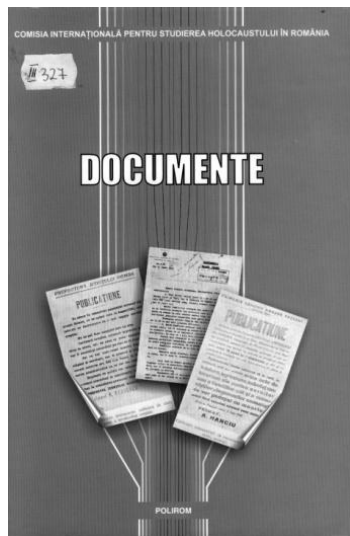
14. *Memorialul martirilor din România*. Textul și selecția imaginilor de Lya Benjamin, București, Editura Hasefer, 2003.

15. *Evreii din România în texte istoriografice. Antologie*, introducere, selectarea textelor, note și comentarii, traduceri din limba maghiară, germană și franceză, bibliografie și indici de Lya Benjamin; București, Editura Hasefer, 2004.

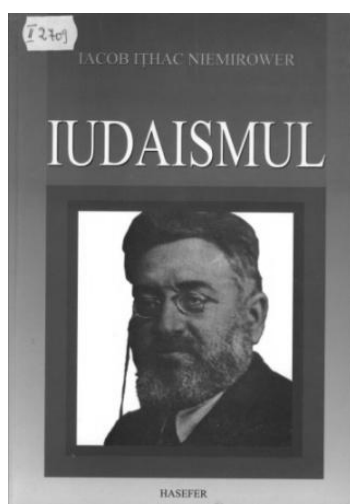


16. Arnold Daghani, *Groapa este în livada de vișini*, ediția a II-a îngrijită de Lya Benjamin, București, Editura Hasefer, 2004.

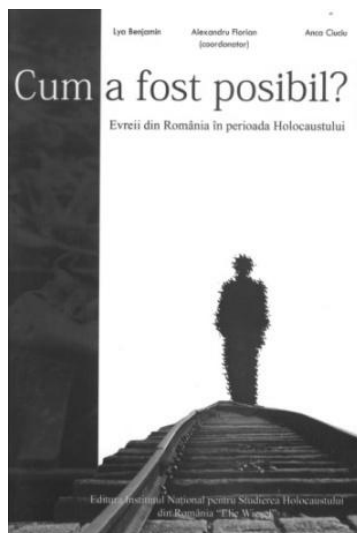
17. *Documente*, volum îngrijit de Lya Benjamin și care a însoțit *Raportul* Comisiei Internaționale pentru Studiarea Holocaustului din România – „Elie Wiesel”; Iași, Editura Polirom, 2005.



18. Iacob Ițhac Niemirower, *Iudaismul. Studii, eseuri, omiletică și retorică*; studiu introductiv de Lucian-Zeev Herșcovici; selectarea textelor, note, glosar și indici de Lya Benjamin și Mihaela Rotaru; București, Editura Hasefer, 2005.



19. *Cum a fost posibil? Holocaustul evreilor din România*, Alexandru Florian (coordonator), Lya Benjamin, Anca Ciuciu, București, Editura Institutului Național pentru Studierea Holocaustului din România „Elie Wiesel”, 2007.



20. *Idealul sionist în presa evreiască din România (1881 - 1920)*, texte selectate și comentate de Lya Benjamin (coordonator) și Gabriela Vasiliu; București, Editura Hasefer, 2010.



Documentare de Anca Ciuciu

## MEDALION ISTORIOGRAFIC. LYA BENJAMIN

LIVIU ROTMAN

Benjamin își începe instrucția în universul special al iudaismului transilvan, a cărui principală caracteristică este pluralismul cultural, religios și ideologic. A aparținut acelui segment, care s-a dorit european și emancipat, dar căruia istoria vitregă a secolului XX i-a stopat drumul ales.

O întoarcere forțată la ghetou avea să-i hiperbolizeze sensibilitatea iudaică cu efecte de lungă durată. În această tragedie s-a aflat și un punct luminos, o șansă: Liceul Evreiesc din Cluj, în care s-au format o pleiadă de importanți intelectuali. Aici va simți atracția pentru istorie de la profesorul său, Bella Vago, mai târziu proeminent universitar israelian, deschizător de drumuri în istoria evreilor.

Pe fundalul tragediei Holocaustului, trăită în afara, dar în apropierea zonelor fierbinți, Lya Benjamin avea să se îndrepte spre acele orizonturi, care păreau o nouă Mântuire pentru poporul evreiesc. Va fi entuziastă, disciplinată, va studia la o universitate din spațiul sovietic. La întoarcere, avea să se acumuleze întrebările, nedumeririle și, din nou, frustrările. Avea să se dedice muncii, câștigând o experiență solidă în documentarea științifică, în special în tehnicile muncii de arhivă. Acumulări care se vor dovedi decisive, peste decenii, în creionarea fizionomiei sale istoriografice.

La sfârșitul anilor '80 încă înainte de prăbușirea dictaturii în România, la vârsta la care mulți își aleg un spațiu comod de pensionar, Lya Benjamin își începe o nouă carieră de istoric care îi aduce consacrarea științifică.

Acest nou început are loc în cadrul unei structuri de cercetare, cu statut neclar și aproape „semilegal”. Este vorba de Centrul pentru Studiul Istoriei Evreilor din România, inițiat în anii '70 de rabinul dr. Moses Rosen, la inițiativa unui grup de intelectuali evrei, în care un rol important l-a avut profesorul Alexandru (Samy) Vianu. Centrul a fost condus de un entuziast iubitor al istoriei evreiești, publicistul Sergiu Stanciu, care în lupta cu numeroasele greutăți a reușit să pună pe picioare o structură de cercetare viabilă. A fost ajutat în activitatea lui de o serie de cercetători evrei și români, interesați de acest nou orizont. Printre ei, trebuie să-l amintesc, în primul rând pe Victor Eskenasy, dar și pe Marin Bucur sau Andrei Pippidi. Cel ce scrie aceste rânduri s-a alăturat acestei activități până în 1985, când a făcut *alia*. Astfel că „am ratat” întâlnirea cu Lya Benjamin, care a venit la Centrul în 1986. Am întâlnit-o în 1991, inaugurând o relație profesională furtunoasă, cu multe conflicte, dar și schimburi fructuoase de idei și informații, relație care s-a întărit mult după 2007 și care va continua în viitor.

A încerca să sistematizezi liniile de forță ale operei istoriografice a cercetătoarei Lya Benjamin nu este o întreprindere facilă. Cercetătoarea a abordat mai multe planuri ale trecutului istoric al poporului evreu, unele concomitent, drept care o prezentare cronologică nu ar fi relevantă.

Aș vrea să încep cu o calitate comună tuturor lucrărilor sale – exprimarea unui exemplar profesionalism în cercetare. Poate aici este și linia de legătură între activitatea anterioară și cea de la Centru. Poți fi sau nu de acord cu unele concluzii ale istoricului Lya Benjamin – și eu am contrazis-o nu o dată – dar nu poți să nu recunoști seriozitatea demersului profesional, acribia metodei de investigație, cultura sa istorică.

Acest profesionalism a condus-o pe Lya Benjamin la o anume strategie de cercetare științifică. Ea și-a dat seama că într-o fază a noului început al istoriei evreilor din România este esențial efortul editării izvoarelor. Oricât de aridă și nespectaculoasă ar părea unora această activitate, ea este indispensabilă fundamentării unui demers istoric autentic. În fond, prin această abordare, Lya Benjamin se înscria în continuitatea de gândire istoriografică, inaugurată de ctitorii acesteia. În 1888, Moses Schwartzfeld, secretarul societății istorice „Iuliu Barasch”, sublinia importanța procesului strângerii documentelor, care „...trebuie să fie cât se poate de minuțios...”<sup>1</sup>.

În fapt, Lya Benjamin este unul din actorii momentului „noului început” al acestei discipline. Astfel, ea se alătură proiectului de editare a izvoarelor istoriei evreilor din România, proiectat în anii '70 și materializat într-un prim volum, editat de Victor Eskenasy<sup>2</sup>. În noile condiții ale structurării activității Centrului, după 1989, Lya Benjamin a devenit motorul editării seriei de documente intitulate *Izvoare și Mărturii referitoare la evreii din România (IMER)*. Împreună cu istoricii Mihai Spielmann și Ladislau Gyemant a editat volumele II/1, II/2, III/1 și III/2 din *IMER*, acoperind secolul XVIII și prima jumătate a secolului XIX. În prezent, are „pe șantier”, într-o fază înaintată, volumul IV, cu documente din perioada 1851-1866. Trebuie arătat că aceste volume constituie un exemplu de publicare științifică a documentelor. Un solid aparat critic vine să concretizeze acest caracter. Trebuie remarcată și profunzimea studiilor introductive, care încearcă să explice diversele aspecte ale istoriei evreiești ale epocii: economice, sociale, culturale, religioase. O mențiune specială ar merita preocuparea pentru istoria comunitară, aspect de istorie socială îndelung neglijat.

Volumele *IMER* constituie un instrument de lucru intens folosit de cercetătorii diverselor aspecte ale istoriei evreilor din România. Ele sunt poate prezența cea mai relevantă a activității Centrului pentru Studiul Istoriei Evreilor din România.

---

<sup>1</sup> M. Schwartzfeld, *Raport asupra activității societății în anul 1887*, „Analele Societății «Iuliu Barasch»” II, 1888, p. 11.

<sup>2</sup> *Izvoare și mărturii referitoare la evreii din România*, I (ed. Victor Eskenasy), București, Hasefer, 1986.

Pe lângă publicarea documentelor, Lya Benjamin a considerat necesar să pună în circulația publicului contemporan pe cei mai relevanți cercetători ai trecutului evreo-român. Astfel, ea îngrijește o admirabilă antologie de texte istoriografice, prin care facilitează scrierile unor străluciți iluminați evrei cu preocupări în domeniul istoriei: Iuliu Barasch, Lazăr Șăineanu, frații Schwarzfeld (Elias, Wilhelm și Moses), Moses Gaster, Iacob Niemirower etc.<sup>3</sup> În studiul introductiv, editoarea analizează complexitatea informației oferite de diversele texte, păstrând în același timp o privire critică asupra unor exagerări sau subordonări ale textului istoric sau unor interese ale momentului istoric respectiv. În concluzia sa, Lya Benjamin subliniază obligativitatea folosirii acestora în cercetarea contemporană: „... cunoașterea și analiza acestor texte istoriografice, reevaluarea lor critică trebuie negreșit să stea la baza elaborării lucrărilor actuale despre istoria evreilor din România. Ele se cer să fie încorporate în însuși conținutul acestei istorii”.<sup>4</sup>

Pe aceeași linie a valorificării critice a diverselor texte se înscrie volumul *Iudaismul*, în care Lya Benjamin selectează texte relevante din opera rabinului Iacob Niemirower.<sup>5</sup>

Vorbind de editarea unor importante instrumente ale cercetării istoriografice, este imperios să amintim o elaborată culegere de texte din presa evreiască din România despre ideologia și mișcarea sionistă. Este de fapt un prim volum ce acoperă perioada 1881-1920. Principalul editor al volumului, Lya Benjamin, a selectat circa 1000 de texte din 32 de publicații evreiești – sioniste și nesioniste – sistematizate pe principalele probleme: primele mișcări de *alia* din România, sionism politic, personalitățile mișcării sioniste etc. Lucrarea are un impresionant aparat critic ce vine în ajutorul cercetătorului.

Studiile introductive se constituie într-o analiză atentă a fenomenului receptării ideilor sioniste în mentalul colectiv evreiesc.<sup>6</sup>

În cei 25 de ani de cercetare post - 1990, Lya Benjamin se ocupă de numeroase teme de istorie evreiască. Aș atrage atenția asupra problemei identității evreo-române, subiect deosebit de complex și care se pune diferit în perioade diferite și la segmente social-culturale diferite. Într-un excelent studiu, publicat în 2007, cercetătoarea analizează în contextul dublei identități caracterul profund european al civilizației evreo-române.<sup>7</sup> În

<sup>3</sup> *Evreii din România în texte istoriografice. Antologie.* (ed. Lya Benjamin), București, Hasefer, 2002.

<sup>4</sup> *ibidem*, p. 25.

<sup>5</sup> I.I. Niemirower, *Iudaismul. Studii, eseuri. Omilectica și retorica.* (Eds. Lya Benjamin și Mihaela Rotaru), București, Hasefer, 2005.

<sup>6</sup> *Idealul sionist în presa evreiască din România. 1881-1920.* [Eds: Lya Benjamin, coordonator și Gabriela Vasiliu], București, Hasefer, 2010.

<sup>7</sup> Lya Benjamin, „Dubla identitate și spirit european la evreimea română în a doua jumătate a secolului al XIX-lea”, în *Orizonturi evreiești – orizonturi europene* (ed. Liviu Rotman), CSIER, București, 2007, pp. 96-109.



pledoaria sa asupra caracterului european – la care subscriem în totalitate – vedem dincolo de lectura atentă a istoriei și o pledoarie *pro domo*, o afirmare a propriei viziuni asupra unui iudaism modern și secular. Este poate reverberația, peste decenii, primite în mediul familiar transilvan.

Un studiu mai vechi, din 2003, al Lyei Benjamin se apleacă asupra dinamicii identității evreilor din România, în contextul istoriografic.<sup>8</sup>

Problema dublei identități o preocupă pe Lya Benjamin și în contextul respingerii evreului de către o societate care îl considera străin.<sup>9</sup> Aceeași problemă a identității evreiești o discută și prin prisma analizei unor intelectuali evrei remarcabili aflați, datorită vitregiei istoriei, în situații limită.<sup>10</sup>

Fără doar și poate, problematica ce a impus-o pe Lya Benjamin în circuitul istoriografiei românești și universale a fost cea a Holocaustului. Este tema care i-a consumat energie, tensiune nervoasă, care i-a adus elogii și critici dure...

După decenii de ocultare a subiectului, ceea ce Michael Shafir a numit „uitare statal organizată” în România anilor '90, a reînceput preocuparea pentru perioada Holocaustului.

Este greu de înțeles astăzi, după două decenii, complexitatea și dificultatea acestei reconsiderări. În condițiile aproape unanime de respingere a unei discuții autentice despre regimul condus de Ion Antonescu – devenit brusc un model moral pentru o societate în derivă – părea practic imposibilă oricăre încercare de „spargere” a zidului tăcerii și refuzului. Tăcere și refuz ce se manifestau, în acei primi ani la nivelul politic, academic, opinie publică, mass-media.

În acest context, deosebit de dificil, cercetătoarea Lya Benjamin a avut o contribuție remarcabilă în abordarea subiectului.

Un prim pas făcut, în care Lya Benjamin a avut un rol deosebit, a fost editarea în 1991 a unui volum de documente, editat de Lya Benjamin și Sergiu Stanciu<sup>11</sup>, în care pe baza documentelor lui Matatias Carp, cuprinse în *Cartea Neagră*, apărută în anii '40<sup>12</sup>, carte practic retrasă din sfera lecturii publice de autoritățile comuniste, cât și a monumentalei colecții de

---

<sup>8</sup> Lya Benjamin, „Dinamica identității evreilor din România în viziune istoriografică”, în *Identitatea evreiască și antisemitismul în Europa Centrală și de Sud-Est*, Goethe-institut, Bucharest, 2003, pp. 33-44.

<sup>9</sup> Lya Benjamin, „Integrare și respingere. Cazul dublei identități la evreii din România” în *Noi perspective în istoriografia evreilor din România* (Eds. Liviu Rotman, coordonator, Camelia Crăciun, Gabriela Vasiliu, București, Hasefer, 2010, pp. 42-48).

<sup>10</sup> Lya Benjamin, „Obsesii identitare: de la Iacob Wassermann la Mihail Sebastian” în *Mihail Sebastian. Dileme ale identității* (editor, Leon Volovici), Apostrof, Cluj-Napoca, 2009, pp.101-114.

<sup>11</sup> *Martiriul evreilor din România. 1940-1944. Documente și mărturii*, București, Hasefer, 1991.

<sup>12</sup> București, 1946-1948.

documente a lui Jean Ancel, *Documents concerning the Fate of Romanian Jewry during the Holocaust*<sup>13</sup> se realizează un tablou coerent al capitolului românesc al Holocaustului.

Două mențiuni simțim nevoia să facem legat de acest început de drum al istoriografiei evreo-române în studierea perioadei Holocaustului. Această lucrare este realizată ca răspuns la puternica tendință pro-antonesciană și negaționistă din acel început al anilor '90. În al doilea rând, ea este realizată înainte de deschiderea arhivelor românești, drept care a trebuit să se bazeze pe lucrări apărute, în primul rând cele citate mai sus. În al treilea rând, remarcăm lipsa din titlu și din text al termenului de Holocaust. Știm din mărturia Lyei Benjamin că aceasta se datorează presiunii puterii politice a vremii, care a cerut insistent președintelui FCER, rabinul Moses Rosen, ca în volumul ce a apărut să nu se folosească termenul consacrat de *Holocaust*.

Cu toate acestea, apariția volumului a avut un rol important în receptarea problematicii până atunci ocultate și în dezamorsarea dezbaterii, atât publice, cât și academice.

Fenomenul care avea să stimuleze decisiv cercetarea Holocaustului a fost deschiderea - lentă, treptată – spre cercetare a fondurilor de arhivă.

În acest context apare marele merit al cercetătoarei Lya Benjamin, care realizează prioritatea absolută a editării surselor arhivistice legate de Holocaust. De asemenea, ea reușește să sesizeze elementele definitorii ale politicii antievreiești a regimului Antonescu. Astfel, înaintea altor cercetători, Lya Benjamin realizează semnificația importanței excluderii sociale a evreilor, transformarea lor în cetățeni de rang inferior, lipsiți de umbrela protectoare a legii. Este o etapă specifică a politicilor de Holocaust, sesizată de istoricul Raul Hilberg, care o încadrează în ceea ce el numește „structuri ale exterminării”<sup>14</sup>. Pentru a ilustra acest proces, Benjamin publică un voluminos volum<sup>15</sup> ce cuprinde principalele legi antisemite ale lui Ion Antonescu, cât și unele ce i-au precedat acestuia, în primul rând decretul din 8 august 1940, semnat de Carol al II-lea.

Volumul are o structură coerentă, cuprinzând: legislația antisemită, urmărirea acesteia de către guvernul Antonescu, reacțiile conducerii evreiești din epocă și anularea legislației – proces greoi și lent – după căderea dictaturii fasciste. Lucrarea conține un solid studiu introductiv în care diversele aspecte definitorii sunt analizate în profunzime.

O altă problemă ce o preocupă pe cercetătoare este problema centralității problemei evreiești în politica generală a regimului lui Ion Antonescu, prioritatea ce o dă acesta măsurilor de „deiudaizare” a

<sup>13</sup> New York-Jerusalem, 1985-1986, 12 vols.

<sup>14</sup> *Exterminarea evreilor din Europa*, București, Hasefer, 1997, vol 1, p. 49 și urm.

<sup>15</sup> *Evreii din România între anii 1940-1944. Vol. Legislația antievreiască* – Volum alcătuit de Lya Benjamin, coordonator științific Sergiu Stanciu, București, Hasefer, 1993.

României. Elocvente în acest sens sunt stenogramele guvernului Antonescu, pe care Lya Benjamin le publica în 1996.<sup>16</sup> Acest volum – și el însoțit de un studiu introductiv solid – demonstrează caracterul programat al politicii antievreiești antonesciene, axă a unei proprii „soluții finale”, diferită doar prin logistică de cea a aliatului său de la Berlin.

O lucrare importantă, ce deschide un orizont nou în cercetarea Holocaustului este o analiză paralelă a represiunii antonesciene și a reacției evreiești la represiune.<sup>17</sup> În ce privește primul aspect, intenția autoarei este, așa cum arăta în cuvântul său introductiv, de a sublinia responsabilitățile grave, într-o viziune nouă. Astfel, Lya Benjamin scrie:

*Cred însă că o viziune democratică și modernă asupra istoriei ne obligă să analizăm în virtutea cărui drept și principii o colectivitate de minoritari, cu contribuții egale cu majoritarii, este destituită de elementarele ei drepturi cetățenești și lipsită de fapt de dreptul la existență.*<sup>18</sup>

Este în fapt sublinierea esenței conținutului politicilor de Holocaust și în același timp o perspectivă modernă asupra legăturii dintre problema dreptului la alteritate și în special unde duce negarea acestui drept. Am îndrăzni să adăugăm că, pe baza acestei analize, putem propune încă o definiție a Holocaustului, ca forma cea mai brutală de negare a alterității minoritare, fie ea etnică, religioasă, culturală, ideologică.

În legătură cu această lucrare, atragem atenția asupra unei perspective noi, cea a reacției conducerii evreiești la politica de excludere și exterminare. Căci Holocaustul trebuie privit și prin unghiul tortionarului, dar și al victimei, la care trebuie să adăugăm pe cel a „martorului”. Analiza critică a a *leadership*-ului evreiesc este menită să acopere un gol important în cercetarea Holocaustului. Aș sublinia că în prezent domnia sa are în lucru o documentată lucrare pe această temă.

Nu putem să încheiem această perspectivă a contribuției Lyei Benjamin la analiza capitolului românesc al Holocaustului, fără să amintim contribuția sa substanțială la elaborarea *Raportului final al Comisiei Wiesel*<sup>19</sup>, document de excepțională importanță în istoriografia Holocaustului. Pe lângă contribuțiile deosebite în redactarea Raportului, în special în privința legislației antievreiești și a vieții comunitare din epocă, Lya Benjamin este

<sup>16</sup> *Evreii din România între 1940-1944. Vol II. Problema evreiască în stenogramele Consiliului de Miniștri*, București, Hasefer, 1996.

<sup>17</sup> Lya Benjamin, *Prigoană și rezistență în istoria evreilor din România. 1940-1944. Studii* București, Hasefer, 2003.

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 11.

<sup>19</sup> Polirom, 2005.

editoarea unui consistent volum de documente privind tragedia Holocaustului, ce a însoțit *Raportul final*.<sup>20</sup>

Am încercat să redau un tablou al unei foarte bogate cercetări istorice. Sunt conștient că nu am epuizat concluziile și nu am amintit multe din ce am numi „Biblioteca Lya Benjamin”, o piatră de temelie importantă a istoriografiei evreilor din România.

Aș dori să subliniez că am analizat un fenomen în desfășurare; am vorbit de o autoare ce are în lucru cercetări importante pentru descifrarea și clarificarea unor probleme ale trecutului evreilor din România.

La acest moment aniversar, un călduros *Ad mea veesrim!*

---

<sup>20</sup> *Documente*. Ediție îngrijită de Lya Benjamin, Iași, Polirom, 2005 (Comisia Internațională pentru Studiarea Holocaustului în România).

## ANUL 70 ȘI DISTRUGEREA TEMPLULUI: RECONFIGURAREA UNEI LUMI RELIGIOASE SAU DRUMUL RABINILOR CĂTRE SINAI

ANA BĂRBULESCU

Suntem la finalul deceniului șapte al erei comune, în timpul domniei lui Nero, când în Iudeea aflată sub control roman izbucnește o revoltă ce va avea consecințe devastatoare asupra lumii evreiești a perioadei: la finalul acesteia, în anul 70 E.C.<sup>1</sup>, Templul din Ierusalim va fi distrus, eveniment ce va arunca lumea evreiască într-o profundă criză socială și politică.

Analizând iudaismul celui de-al Doilea Templu, Dan Jaffé afirmă că această perioadă poate fi definită cu ajutorul a trei concepte fundamentale: monoteism, simbolistica poporului ales și complexul de ritualuri dezvoltat în jurul Templului<sup>2</sup>. Descrierea oferită de Jaffé ne este utilă ajutându-ne să identificăm acele puncte în jurul cărora se întâlneau la nivel doctrinar toate grupările religioase existente în perioada supusă analizei, conceptele amintite făcând posibilă, pe de o parte, identificarea fundamentelor unei identități unitare iar, pe de alta, evidențiind puternicul șoc generat la nivel social de distrugerea Templului și, implicit, nevoia de transformare socială ce i-a urmat. Astfel, dacă ne întoarcem la scenariul tocmai recuperat – o societate iudaică rămasă fără Templu, o întrebare apare cu necesitate: *ce a permis supraviețuirea universului simbolic iudaic în fața distrugerilor ce au urmat războiului cu Roma?*

Pornind de aici, studiul de față va încerca să recupereze soluțiile construite în perioada ce urmează distrugerii, în încercarea de a depăși dificultățile generate de dispariția sanctuarului. Pentru o mai bună înțelegere a acestui proces de reconstrucție simbolică mă voi opri, pentru început, asupra locului fundamental ocupat de Templu în interiorul universului cultural iudaic și a crizei sociale și religioase generate de distrugerea sa.

### ***Centralitatea Templului și consecințele distrugerii sale***

Templul din Ierusalim a reprezentat centrul vieții politice și religioase evreiești de-a lungul întregii perioade post-exilice, reprezentând spațiul legitim de întâlnire a sacralului cu profanul și de îndeplinire a îndatoririlor ritualice prescrise de textul biblic lui Israel. Templul includea un sanctuar principal (Sfânta Sfintelor), o curte interioară unde se practicau sacrificiile și o serie de curți adiacente utilizate de credincioșii evrei precum și de vizitatori aparținând altor popoare.

---

<sup>1</sup> Era contemporană.

<sup>2</sup> Dan Jaffé, *Le judaïsme et l'avènement du christianisme. Orthodoxie et hétérodoxie dans la littérature talmudique I<sup>er</sup> – II<sup>e</sup> siècle*, Paris, Cerf, 2005, p. 18.

Templul reprezenta, așa cum am spus, punctul de legătură cu lumea sacrului și în același timp cu trecutul lui Israel<sup>3</sup>. Mai mult decât atât, conform textului biblic, Templul este casa lui Dumnezeu (II Samuel 7:13, I Cronici 22:10), este locul în care *Shechinah* (prezența divină) a ales să coboare pe pământ, sacrificiile oferite între zidurile sale reprezentând unica maniera corectă de slujire a divinității, așa cum a fost aceasta prescrisă în textul biblic<sup>4</sup>. Mai mult, participarea la serviciul sacrificial, la corpusul de ritualuri desfășurate în jurul Templului, crea între membrii acestui grup social ceea ce Durkheim numea *conștiință colectivă*<sup>5</sup>. În plus, așa cum arată F. Schmidt legile rituale dezvoltate în jurul Templului generau un proces dublu de clasificare și identificare, separându-i pe cei ce participau la acest complex de ritualuri de cei ce nu o făceau<sup>6</sup> și, voi adăuga, făcând vizibilă taxonomia naturală ce caracterizează universul simbolic iudaic, cu alte cuvinte separația dintre Israel și toți ceilalți. În termenii lui Martin Jaffee, „toate spațiile geografice și sociale ale acestei lumi erau ordonate, în funcție de nivelul de puritate deținut, în relație cu Sfânta Sfințelor. Națiunile gentile ocupau curtea aflată la marginea întregului complex, aflându-se la granițele lumii; centrul, în interiorul zidurilor Templului era domeniul lui Israel (...). Mai mult, în interiorul acestor granițe ale purității existau, deasemenea subdiviziuni și grade diferite de apropiere. Evreii erau împărțiți în clase, fiecare având un loc bine desemnat în lumea Templului, loc determinat de potențialul de sfințenie asociat fiecăruia. În interiorul acestei antropologii a sfințeniei, bărbații putea ocupa un loc mai apropiat de Sfânta Sfințelor decât femeile, leviții și preoții mai apropiat decât cel ocupat de bărbați, preoții mai apropiat decât cel ocupat de leviți iar Marele Preot mai apropiat decât cel ocupat de toți ceilalți preoți”<sup>7</sup>.

Revenind la formula lui Schmidt, obligațiile rituale au fost cele care au creat o legătură între toate subgrupurile ce împărțeau acest spațiu social, unind generația prezentă cu cele trecute și perpetuând în acest fel identitatea grupului<sup>8</sup>, o identitate fundamentată genealogic dar care este exprimată într-o manieră religioasă.

Datorită serviciului sacrificial, Templul reprezenta instituția prin care era menținută continua comunicare cu sacrul<sup>9</sup> și cea prin care era administrată

<sup>3</sup> Martin S. Jaffee, *Early Judaism. Religious Worlds of the First Judaic Millennium*, Bethesda, University Press of Maryland, 2006, p. 175.

<sup>4</sup> Vezi Levitic, în special capitolele 1-7.

<sup>5</sup> Vezi Émile Durkheim, *Division of Labor in Society*, London, Macmillan, 1933.

<sup>6</sup> Francis Schmidt, *How the Temple Thinks – Identity and Social Cohesion in Ancient Judaism*, Sheffield Academic Press, 2001, p. 25.

<sup>7</sup> Martin S. Jaffee, *Early Judaism. Religious Worlds of the First Judaic Millennium*, Bethesda, University Press of Maryland, 2006, pp. 179-180.

<sup>8</sup> *Idem*.

<sup>9</sup> Jacob Neusner, *From Politics to Piety – The Emergence of Pharisaic Judaism*, New Jersey, Prentice-Hall, Inc., 1973, p. 3.

această relație în toate detaliile sale: acesta este singurul loc în care Dumnezeu poate fi slujit în mod legitim și doar personalul Templului era îndreptățit să anunțe momentul în care începe, conform calendarului, orice sărbătoare evreiască<sup>10</sup>. Mai mult, personalul sanctuarului, preoți și leviți, cei ce îndeplineau ritualurile sacrificiale, erau unicii intermediari legitimi între Dumnezeu și poporul său iar Marele Preot era singurul reprezentant al rasei umane care avea dreptul să intre în Sfânta Sfintelor, camera interioară a Templului și spațiul pe care Dumnezeul lui Israel și l-a ales ca adăpost pe pământ. Nu mai puțin important, Templul este instituția care face posibilă, prin intermediul aceluiași ritualuri sacrificiale, iertare păcatelor lui Israel, fie că este vorba de fiecare individ în parte sau de întreg poporul privit ca o entitate generică.

Sacrificiile zilnice prescrise de regulile din Levitic făceau vizibilă această continuă relație cu sacrul în timp ce participarea individuală la acest sistem prin complexul de jertfe reprezenta mijlocul prin care fiecare individ participa la legământul făcut cu divinitatea în Sinai. Mai mult, această participare comună la cultul Templului a reprezentat elementul fundamental în preservarea solidarității sociale caracteristice acestei comunități religioase. Toți Ceilalți, reprezentanți ai lumii ne-evreiești, nu erau parte a acestui sistem sacrificial chiar dacă le era permis să aducă sacrificii la Templul din Ierusalim. Sacrificiul unui ne-evreu era acceptat dar nu a fost niciodată privit ca un ritual de purificare sau expiere, gestul acestuia fiind întotdeauna privit ca cel al unui *outsider* căruia îi era permis să își exprime respectul pentru divinitatea lui Israel<sup>11</sup>.

În concluzie, Templul din Ierusalim a reprezentat instituția fundamentală a societății evreiești având funcții religioase, administrative și politice. Viața socială și religioasă a evreilor perioadei era organizată în jurul sistemului cultic al Templului, acesta servind ca sediu al preoțimii (liderii legitimi ai poporului), destinație a pelerinajelor sacre și instrument al expierii rituale<sup>12</sup>. Cu toate acestea, în anul 70 E.C., la finalul unui război dezastruos cu Imperiul Roman, Templul este distrus împreună cu orașul Ierusalim și regiuni vaste ale Iudeei. Mai mult, jumătate de secol mai târziu, izbucnește o a doua revoltă împotriva Romei ce va fi la rândul său înfrântă de armatele imperiale. După această a doua revoltă, evreii lipsiți deja de sanctuarul în

<sup>10</sup> Vezi Alan Segal, *Rebecca's Children, Judaism and Christianity in the Roman World*, Cambridge, Harvard University Press, 1986, p. 39.

<sup>11</sup> Accesul ne-evreilor în interiorul Templului variază în timp: de exemplu, în epoca lui Iuda Macabeul, păgânii le era interzis să pătrundă pe esplanadele Templului, în vreme ce în perioada lui Herod existau inscripții postate pe bariera exterioară (*soreg*) ce îi avertizau pe străini că pătrunderea în curțile interioare ale sanctuarului este pedepsită cu moartea ("Niciun străin nu poate pătrunde în curtea interioară, dincolo de balustrada Templului. Cei ce vor fi prinși vor fi ei înșiși vinovați pentru propria moarte").

<sup>12</sup> Robert Kirschner, "Apocalyptic and Rabbinic Responses to the Destruction of 70" în *Harvard Theological Review*, Vol. 78, No. 1/2 (Jan., Apr., 1985), p. 27.

care să își slujească divinitatea pierd și dreptul de a intra în Ierusalim, orașul fiind de altfel redenumit de Hadrian *Aelia Capitolina*.

Pentru a înțelege consecințele pe care distrugerea le-a avut asupra societății evreiești voi apela la sistemul conceptual construit de Peter Berger.

În conformitate cu această perspectivă teoretică, orice realitate socială este o realitate construită, indivizii umani percepând realitatea ca una de la sine înțeleasă purtătoare a unei cunoașteri de la sine înțelese.

Pentru Berger, universul simbolic reprezintă cea mai înaltă treaptă a legitimării, elemente ale tradiției teoretice care integrează întreaga realitate într-un tot unitar încărcat cu sens, purtătoare a unei logici de la sine înțelese (*natural logic*) și a unei taxonomii de la sine înțelese (*natural taxonomy*). În conformitate cu această logică naturală, întreaga realitate este imaginată ca o totalitate simbolică în timp ce taxonomia naturală oferă mijloacele prin care întregul sistem este ordonat. Mai mult, logica și taxonomia naturală crează ceea ce urmându-l pe Schutz, Berger numește cunoaștere de la sine înțeleasă (*taken for granted knowledge*), percepută ca set de adevăruri fundamentale obiectivat la nivel social.

Supraviețuirea unei realități construite, o „lume” în termenii utilizați de Berger „depinde de procese sociale specifice, aceste procese fiind cele care în mod continuu reconstruiesc și mențin realitatea oricărei lumi sociale, întreruperea acestor procese amenințând realitatea oricărei lumi sociale” Cu alte cuvinte, orice construcție simbolică are nevoie de o bază socială care să îi asigure supraviețuirea, o bază socială pe care Berger o numește *structură de plauzabilitate*.

Aplicând modelul teoretic propus de Berger în interiorul spațiului cultural iudaic, elementul ce fundamentează acest univers simbolic a fost reprezentat de doctrina lui Israel ca popor ales, un popor a cărui existență se centrează pe intrarea într-o relație specială cu divinitatea. Calitatea de popor ales a reprezentat întotdeauna elementul central al identității lui Israel (mitul fundamental al acestui univers simbolic), un element ce poate fi menținut numai printr-o relație continuă cu divinitatea (condiția necesară a sistemului), orice întrerupere a acestei relații fiind sinonimă cu ruperea legământului și privându-l pe Israel de statutul de popor ales. De-a lungul perioadei celui de-al Doilea Templu, societatea evreiască a fost una sacrificială în care relația cu divinul era menținută prin intermediul sistemului sacrificial. Modalitatea legitimă de slujire a divinității o reprezenta acest sistem, locația legitimă pentru a o face era Templul din Ierusalim, iar cei îndreptățiți a duce la îndeplinire acest sistem ritualic prescris de textul biblic erau preoții și leviții ce oficiau în același sanctuar.

Mergând mai departe pe linia modelului dezvoltat de Berger, elementele structurii de plauzabilitate erau reprezentate de: 1) societatea religioasă de tip sacrificial specifică celui de-al Doilea Templu, acesta fiind axă fundamentală a universului simbolic iudaic și cea care demonstrează prin



ritualuri instituționalizate că relația dintre divinitate și poporul său este una continuă; 2) reprezentanții elitei sacerdotale ca mediatori legitimi ai acestei relații; și 3) legile și obligațiile rituale, elemente ce permiteau fiecărui individ participarea la această relație continuă cu divinitatea.

Când sub influența circumstanțelor istorice, elementul central al structurii de plauzabilitate dispare (odată cu distrugerea Templului în anul 70), întregul complex de referințe empirice dispare la rândul său. Ca o consecință firească, condiția necesară a sistemului (continua relație cu divinitatea) devine imposibil de îndeplinit fapt ce conduce la periclitarea supraviețuirii mitului fundamental al sistemului (Israel ca popor ales). Mai mult, cunoașterea și ordinea de la sine înțelese ce fundamentează acest sistem cultural nu mai pot fi încadrate în această nouă ordine socială. În consecință, pentru a asigura supraviețuirea mitului fundamental a trebuit să fie găsite noi modalități prin care să se asigure continuarea comunicării cu divinul.

Două construcții simbolice ce au încercat să depășească dificultățile generate de distrugerea Templului au supraviețuit până la noi: modelul apocaliptic dezvoltat în II Baruch și IV Ezra și modelul rabinic. Ambele au fost moștenitoare ale epocii celui de-al Doilea Templu și ambele au încercat să ofere soluții care să permită supraviețuirea modelului religios după distrugerea sanctuarului.

### ***I. Soluția apocaliptică***

Aparținând finalului secolului I al erei comune, II Baruch și IV Ezra sunt două texte de factură apocaliptică, în ambele accentul cade pe distrugerea Templului, ambii autori căutând soluții care să permită supraviețuirea mitului fundamental ce caracterizează universul simbolic iudaic.

În ambele texte, Dumnezeu este cel care decretează și duce la îndeplinire distrugerea sanctuarului (II Baruch 1:4, 20:2, IV Ezra 3:27) dar vinovăția aparține doar lui Israel pentru autorul lui II Baruch (34:3-5, 77:2-4, 79:1-2) în timp ce în IV Ezra accentul cade mai puțin pe culpabilitatea lui Israel cât mai ales pe defectul arhetipal al lui Adam (IV Ezra 3:25-26, 4:30).

Cu toate acestea, deși ambele texte se concentrează pe suferința pricinuită de distrugerea Templului, ambii autori fiind tulburați de calea aleasă de Dumnezeu pentru a-și arăta nemulțumirea, scenariul apocaliptic propus în cele două texte prezintă un final fericit. În ciuda disperării ce caracterizează momentul prezent, Dumnezeu nu și-a uitat poporul și, în final, îl va salva pe Israel pedepsindu-i pe cei care acum par a fi învingători. Mai mult, Templul va fi reconstruit iar noul sanctuar va fi indestructibil (II Baruch 6:8-9, IV Ezra 10:27). Finalul acestei lumi va sosi atunci când Dumnezeu îl va decide (II Baruch 23:4) căci totul stă în puterea sa. Era finală este descrisă ca o binecuvântare când toate durerile, boala și suferința vor fi învinse (II Baruch 73, 74), beneficiarii acestor timpuri fiind bine specificați:

După ce semnele vor apărea, cele despre care s-a vorbit, când națiunile vor deveni neliniștite și timpul Unsului Meu (*Mashiah*) va sosi, el va aduna toate națiunile, iar pe unele le va cruța în timp ce pe altele le va nimici. (...) Toate națiunile care nu l-au cunoscut pe Israel și care nu au zdrobit sămânța lui Iacob, vor fi într-adevăr cruțate. Și aceasta pentru că o parte din fiecare popor va fi supusă poporului tău. Dar toți cei care au domnit asupra ta [Israel] sau te-au cunoscut, vor fi dați sabiei. (II Baruch 72: 2-6)

Cu alte cuvinte, autorul/autorii lui II Baruch operează cu principalele categorii taxonomice specifice universului simbolic iudaic (Israel și restul națiunilor), salvarea celor din urmă fiind condiționată de relația avută de-a lungul istoriei cu Israel. Principalul beneficiar este, bineînțeles, cel dintâi, în timp ce în varianta în care o parte dintre națiuni vor fi cruțate acest lucru se va întâmpla doar pentru a fi supuse poporului lui Dumnezeu.

În IV Ezra regăsim o construcție similară, personajul mesianic este și aici trimis de Dumnezeu la momentul ales de cel din urmă. Când finalul va sosi, Dumnezeu va pedepsi națiunile, readuna triburile pierdute, îi va pedepsi pe cei păcătoși și își va răsplăti poporul:

Acestea sunt cele zece triburi care au fost scoase din pământul lor și duse captive în zilele regelui Josiah, cel pe care Salmanasar, regele asirienilor l-a luat în prizonierat. (...) Acolo ei au rămas până în timpurile din urmă; și acum, când sunt pe cale de a se întoarce, Cel Preaînalt va opri din nou izvoarele râului [Eufrat], astfel încât aceștia să îl poată trece. De aceea ai văzut o mulțime adunată în pace în acel loc. (IV Ezra 13:40-47)

Sionul va fi reconstruit și, în conformitate cu II Baruch, națiunile gentile îl vor sluji (II Baruch 68:4-5). Astfel, deși acum pierderea pare imposibil de suportat, ea reprezintă doar o etapă temporară și, mai mult, este parte a planului divinității, plan în care Israel a avut și va avea întotdeauna o poziție privilegiată:

Pentru că aceasta este națiunea pe care Tu ai ales-o și ei sunt poporul căruia Tu nu îi găsești egal. (...) pentru că noi suntem un popor preamărit care a primit o Lege de la Cel Unic. (II Baruch 48:20-24)

(...) din el [Adam] ne-am născut toți atunci când ne-ai ales să fim poporul Tău. (...) O, Dumnezeule, ai spus că de dragul nostru ai creat această lume. Iar despre celelalte popoare ai spus că acestea nu reprezintă nimic (...). (IV Ezra 6:54-55)

Astfel, în interiorul acestui model, distrugerea reprezintă doar o etapă în planurile divinității. A fost dusă la îndeplinire pentru că Israel a păcătuțit dar, în final, Dumnezeu își va aminti de poporul său și îi va înapoia gloria pierdută. Momentul final al istoriei, ce urmează să vină curând, va aduce pedepsirea celor ce l-au zdrobit pe Israel, finalul așteptat luând forma unui război escatologic condus de Dumnezeu. Sionul va fi reconstruit și toate pierderile prezentului vor fi înlocuite de o perioadă de binecuvântări. Conform acestui model, mitul fundamental al universului simbolic iudaic este salvat, dar victoria și salvarea lui Israel sunt translatate într-un viitor care, deși anunțat, refuză încă să își arate semnele.

Comunicarea cu sacralul continuă prin intermediul revelațiilor de tipul celor primite de Baruch și Ezra iar atunci când Templul va fi reconstruit (într-un viitor anunțat de cei doi autori ca foarte apropiat) Dumnezeu va putea fi din nou slujit ca în vremurile anterioare distrugerii. Mai mult, distrugerea nu este un semn al pierderii statutului de popor ales în primul rând pentru că Israel va reprimi gloria acum pierdută și, în plus, celelalte popoare vor fi judecate în funcție de relația pe care au avut-o cu Alesul lui Dumnezeu.

## **II. Drumul rabinilor către Sinai**

O modalitate de a răspunde la întrebarea de la care am pornit în debutul acestui studiu, a fost utilizarea unui scenariu escatologic așa cum s-a întâmplat pentru autorii lui II Baruch și IV Ezra. *Dar a fost aceasta singura modalitate prin care s-a încercat găsirea unei soluții?*

Așa cum vom vedea, răspunsul la întrebarea de mai sus este unul negativ și, mai mult, nu scenariul escatologic ci alternativa sa a fost cea care, în final, a furnizat soluția prin care s-a depășit acest moment extrem de dificil.

Utilizând mărturia lăsată de Josephus, aflăm că în primul secol al erei comune, patru grupări religioase coexistau în interiorul societății evreiești: saduceii, esenienii, fariseii și zeloții<sup>13</sup>, una dintre aceste grupări fiind cea care a oferit soluția ce a permis supraviețuirea universului simbolic iudaic. Saduceii, apropiați cultului dezvoltat în jurul Templului și aristocrației sacerdotale și-au pierdut credibilitatea împreună cu aliații lor și nu au avut niciun viitor în noul context socio-istoric. Mișcarea eseniană, sau cel puțin ramura sa qumranică, a fost la rândul său distrusă de armatele romane dispărând din peisajul religios iudaic. Zeloții, cu abordarea lor extrem de beligerantă și, mai ales, după distrugerea întregii Iudei de către legiunile romane erau ultimii care să fie percepuți ca o soluție pentru criza în care se afla societatea evreiască. Și totuși soluția s-a aflat acolo și ea a fost reprezentată de mișcarea fariseică. Iar succesul acestora a fost generat de două elemente inter-relaționate: 1) aceștia au minimalizat, și în perioada anterioară distrugerii Templului, rolul elitei sacerdotale ca mediator legitim

<sup>13</sup> În Josephus Flavius, *Antichități iudaice*, vol I, II, București, Hasefer, 2001, 18.1.2-6.

între Israel și divinitate, ceea ce face ca distrugerea Templului să nu întrerupă, conform modelului de gândire fariseic, comunicarea cu sacrul; și 2) aceștia au subliniat rolul Legii Orale și a necesității și importanței îndeplinirii voinței lui Dumnezeu de către fiecare individ în viața de zi cu zi, o îndeplinire ce poate fi îndeplinită și în absența Templului din Ierusalim.

În interiorul societății sacrificiale a celui de-al Doilea Templu și ca urmași ai mișcării hasidice, fariseii (viitorii rabini<sup>14</sup>) sunt reprezentanții unui grup religios aflat în plină luptă pentru câștigarea influenței și dezvoltând o relație conflictuală cu elita instituționalizată. Grupul este caracterizat printr-o profundă aderență la cerințele Legii și la studiul acesteia. Urmărind obținerea unui status social superior prin încercarea de a demonstra ilegitimitatea poziției ocupate de elita sacerdotală, aceștia vor reconstrui relația cu divinitatea prin poziționarea acesteia la nivel individual. Utilizând argumentația construită de Carol Newsom, „dezvoltarea *halaha* propusă de aceștia se concentrează în mod primordial pe acele arii comportamentale ce se află sub controlul individului. Cu alte cuvinte, aceștia au luat în discuție acele elemente a căror importanță este general acceptată și le-au plasat la nivelul la care acestea ajung să fie în cea mai mică măsură supuse controlului sacerdotal sau oricărui alt tip de control instituționalizat”<sup>15</sup>.

Pornind de aici, aceștia vor construi o „nouă realitate” în care sistemul sacrificial va fi înlocuit de continua aplicare a voinței lui Dumnezeu, de transformarea Legii într-un mod de viață, această transformare conducând la apariția unei noi structuri de plauzabilitate în care: 1) modelul religios rabinic fundamentat în conformitate cu preceptele Legii Orale și societatea construită în conformitate cu acesta vor înlocui societatea de tip sacrificial construită în jurul Templului, Legea Orală devenind axa fundamentală a acestei reconstrucții; 2) membrii mișcării rabinice vor deveni noii mediatori (și implicit noua elită religioasă) între Dumnezeu și poporul său prin construirea unicului model legitim de interpretare a Legii divine; 3) obligațiile rituale și morale (Torah ca mod de viață) aplicate fiecărui individ vor restaura după distrugerea Templului participarea fiecărui individ la această relație intermediată cu divinitatea.

<sup>14</sup> Dan Jaffé, *Le judaïsme et l'avènement du christianisme. Orthodoxie et hétérodoxie dans la littérature talmudique I<sup>er</sup> – II<sup>e</sup> siècle*, Paris, Cerf, 2005, p. 18-20; Raphael Loewe, „Gentiles as seen by Jews after 70” în William Horbury, W. D. Davies, John Sturdy (eds.), *The Cambridge History of Judaism, vol. III: The Early Roman Period*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 250; Jacob Neusner, *From Politics to Piety. The Emergence of Pharisaic Judaism*, New Jersey, Prentice-Hall, Inc., 1973, p. 153; Lawrence H. Schiffman, *Who Was a Jew? Rabbinic and Halakhic Perspectives on the Jewish Christian Schism*, New Jersey, Ktav Publishing House Inc. 1985, p. 3.

<sup>15</sup> Carol A. Newsom, *The Self as Symbolic Space. Constructing Identity and Community at Qumran*, Brill, Leiden, Boston, 2004, p. 58-59.

În această nou construită realitate nu mai este nevoie de Templu pentru a obține expierea păcatelor, așa cum nu mai este nevoie nici de preoți pentru a performa ritualurile prin care, anterior distrugerii, se ajungea la același rezultat:

Odată când Rabban Yohanan ben Zakkai ieșea din Ierusalim, Rabbi Joshua l-a urmat, și iată Templul în ruine se afla în fața noastră, Rabbi Joshua a început să plângă pentru că locul în care erau expiate toate nedreptățile lui Israel era în ruină. Fiul meu, îi spuse Rabban Yohanan, nu fi mâhnit. Avem o altă cale prin care putem obține iertarea, care este aceasta? Este vorba de actele de dragoste și blândețe, 'Pentru că doresc milă nu sacrificii (Osea 6:6). (Avot de Rabbi Natan, 4)

Cu alte cuvinte, în conformitate cu punctul de vedere susținut de Rabbi Yohanan ben Zakkai și împărtășit de reconstrucția simbolică rabinică, acum există alte mijloace de reconciliere între Dumnezeu și Israel ceea ce înseamnă, pe de o parte, că Templul și cultul său nu sunt de neînlocuit<sup>16</sup> iar pe de altă parte că relația lui Israel cu sacrul poate continua și după distrugerea acestuia.

Mai mult, capacitatea de a îmbunătăți starea de fapt actuală stă în mâinile lui Israel, în timp ce personajul mesianic, cel ce va aduce salvare, așteaptă un singur semn, respectarea Legii. Templul și preoții săi nu au niciun rol în această lume nou construită iar soluția nu presupune așteptarea unui viitor apocaliptic:

R. Joshua ben Levi l-a întâlnit pe Ilie la intrarea în mormântul lui R. Simeon ben Yohai. (...) L-a întrebat pe acesta, 'Când va sosi Mesia?' – 'Du-te și întreabă-l chiar tu' a fost răspunsul său. 'Unde se află?' – 'La intrare' (...) Acesta s-a dus către el salutându-l astfel, 'Pacea să fie asupra ta, Stăpâne și Învățătorule'. 'Pacea să fie asupra ta, fiu al lui Levi', a răspuns acesta [Mesia]. 'Când vei veni Stăpâne?', l-a întrebat el, 'Astăzi' a fost răspunsul acestuia. Pe când se întorcea la Ilie, acesta din urmă l-a întrebat, 'Ce ți-a spus?' - 'Pacea să fie asupra ta, fiu al lui Levi', i-a răspuns. La aceasta Ilie a remarcat, 'Te-a asigurat astfel că vei avea parte de Lumea de apoi'. 'M-a mințit', a replicat acesta [R. Joshua ben Levi], 'a spus că vine astăzi și nu a venit.' Acesta i-a răspuns [Ilie], 'Se referea la următorul verset, *Astăzi dacă îi veți auzi vocea* [Psalmi 95:7]. (Talmudul Babilonian, Sanhedrin 98a)

<sup>16</sup> Jacob Neusner, *From Politics to Piety – The Emergence of Pharisaic Judaism*, New Jersey, Prentice-Hall, Inc., 1973, p. 146.

Așa cum a arătat Martin Jaffee, textul de mai sus presupune existența unei puternice conexiuni între sosirea lui Mesia și condiția respectării Torei de către Israel<sup>17</sup>. Cu alte cuvinte, salvarea va veni atunci când Israel va respecta partea sa din legământul făcut cu divinitatea, căci Dumnezeu nu poate grăbi sosirea personajului mesianic. În plus, nu avem de-a face cu un război apocaliptic sau cu un alt tip de scenariu escatologic în care divinitatea să joace un rol activ. De data aceasta, totul stă pe umerii lui Israel, Mesia așteptând îndeplinirea unicei condiții necesare, respectarea Legii. Ajungând cu discuția în acest punct, câteva elemente trebuie subliniate înainte de a merge mai departe.

În primul rând, ca urmași ai mișcării fariseice, rabinii împărtășesc o modalitate specifică de interpretare și înțelegere a Legii, ce înglobează atât tradiția scrisă cât și pe cea orală, aceasta din urmă nefiind în fapt, nimic altceva decât o interpretare a celei dintâi și reprezentând împreună cu aceasta, Legea lui Dumnezeu înțeleasă ca și concept unitar.

Specificul metodei de predare a acestei învățături orale și sensul mai larg atribuit acesteia în imaginarul rabinic le regăsim într-un fragment binecunoscut din Talmudul Babilonian:

Învățătorii noștri au spus: Cum a fost transmisă învățătura orală?

Moise a primit-o din gura celui Atotputernic. Apoi a intrat Aaron și Moise a repetat partea lui. Aaron s-a retras în stânga lui Moise. Apoi au intrat fiii lui Aaron și Moise le-a repetat partea lor. Aceștia s-au retras (...). Cei vârstnici au intrat și Moise le-a repetat partea lor. Aceștia s-au retras. Tot poporul a intrat, și Moise le-a repetat partea lor. Apoi Moise s-a retras și Aaron a repetat partea sa cu ei. Apoi Aaron s-a retras și fiii săi au repetat partea lor cu ei. Apoi fiii săi s-au retras și bătrânii au repetat partea lor cu ei. În final, toți cei prezenți au auzit partea lor [din învățătură] de patru ori.

Pornind de aici a afirmat Rabbi Eliezer: Un om este obligat să repete pentru discipolii săi de patru ori.

Rabbi Akiva spune: De unde știm că un om este obligat să repete pentru discipolii săi până ce aceștia învață? Pentru că scrie în Scriptură: *„Învață-i pe fiii lui Israel”* [Deuteronom 31:19]. Și de unde știm că trebuie să continue astfel până [învățătura] este stăpânită oral? Pentru că este spus în Scriptură: *„Și pune-o în gura lor”* [Deuteronom 31:19]. (Talmudul Babilonian, Eruvin 54b)

<sup>17</sup> Martin S. Jaffee, *Early Judaism. Religious Worlds of the First Judaic Millennium*, Bethesda, University Press of Maryland, 2006, p. 119.

Fragmentul de mai sus leagă metoda de predare rabinică de revelarea inițială a Legii în Sinai, în timp ce relația dintre învățător (*rabbi*) și discipol o imită pe cea utilizată de Dumnezeu cu Moise și, mai apoi, de acesta din urmă cu cei ce au fost martorii evenimentului sinaitic. Cu alte cuvinte, metoda utilizată de fiecare rabin pentru a preda Legea este identică cu cea utilizată de Dumnezeu cu Moise și, mai departe, de acesta cu contemporanii săi. În mod evident, așa cum comentariile lui Rabbi Eliezer și Rabbi Akiva ne ajută să înțelegem, interesul acordat metodei de predare utilizate de Moise a fost generat de nevoia de a explica originile tehnicilor pedagogice utilizate de rabini<sup>18</sup> și, prin aceasta, de a legitima acest model pedagogic în ochii contemporanilor. Mai mult, conform unui alt text Talmudic, Dumnezeu în ceruri studiază Torah în același mod în care rabinii o fac iar comunicarea dintre pământ și ceruri continuă datorită acestui fapt<sup>19</sup>, cel mai bun exemplu pentru a explica acest model de gândire fiind B. Baba Metzia 86a unde Dumnezeu îi cere opinia lui Rabbah ben Nahmani într-o problemă legată de puritatea rituală.

Cu toate acestea, așa cum Boyarin a remarcat, textul fundamental pentru crearea unei genealogii legitime pentru membrii mișcării rabinice este Mishnah, Avot 1:1 și, aș adăuga, construcția simbolică din cel de-al doilea capitol al aceluiași tratat Avot:

Moise a primit *Torah* în Sinai și a transmis-o lui Joshua, Joshua a predat-o Bătrânilor și Bătrânii profeților, care au încredințat-o membrilor Marii Adunări. Ei propovăduiau trei principii: să acorzi prezumția de nevinovăție la judecată, să instruești cât mai mulți discipoli și să ridici un zid în jurul *Torei*. (Mishnah, Avot 1:1)

În cel de-al doilea capitol al tratatului Avot, acest lanț al tradiției ce ne duce până la Moise îi va cuprinde pe Shimon cel Drept (Avot 1:2) și Antigonus din Sokho (Avot 1:3), cele cinci perechi (Avot 1:4, 6, 8, 10) avându-i în frunte pe Hillel și Shammai precum și școlile lor (Avot 1:12) și încheindu-se cu Yochanan ben Zakkai și discipolii săi (Avot 2:8) primii pe care textul ajunge să îi numească *rabbi*. Așa cum Catherine Hezser a arătat, scopul construirii acestui lanț al tradiției nu este oferirea unor informații de ordin istoric ci acela de a lega tradiția rabinică de marii învățători ai trecutului, cu Moise aflându-se în fruntea acestora<sup>20</sup>.

Pentru ca lucrurile să devină mai clare, propun să ne oprim în cele ce urmează asupra formulei „lege revelată lui Moise în Sinai” (*halakhah*

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 238.

<sup>19</sup> Bruce Chilton, Jacob Neusner, *Types of Authority in Formative Christianity and Judaism*, London & New York, Routledge, 1999, p. 92.

<sup>20</sup> Catherine Hezser, *The Social Structure of the Rabbinic Movement in Roman Palestine*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1997, p. 65.

*lemosheh mesinai*), formulă ce începe să fie folosită în literatura tanaitică și care practic servește la legitimarea Legii Orale prin plasarea originii acesteia alături de revelația sinaitică. Această reconstrucție simbolică devine evidentă în două fragmente rabinice:

R. Yehoshua a spus: „Cunosc o tradiție pe care am primit-o de la Rabban Yochanan ben Zakkai, care a auzit-o de la învățătorul său, iar acesta a primit-o de la învățătorul său, ca lege revelată lui Moise în Sinai (*halakhah lemosheh mesinai*)”. (Mishnah, Eduyoth 8:7<sup>21</sup>)

R. Yehoshua a spus: „Chiar și ceea ce un elev eminent îi va spune profesorului său în viitor, i-a fost deja revelat lui Moise în Sinai”. (Talmudul Palestinian, Peah 2:4(6))

În acest mod, prin plasarea Legii Orale în Sinai, rabinii includ sub eticheta *Legea lui Dumnezeu* propriile interpretări și doctrine derivate din tradiția biblică. Conform acestei reconstrucții simbolice, Legea revelată lui Moise în Sinai include și tradiția orală propusă de rabini, acestei interpretări a textului scris (biblic) ajungând să îi fie atribuită o autoritate care în varianta tradițională (prerabinică) îi era rezervată doar tradiției scrise. Din acest moment, deși Legea rămâne un concept unitar, aceasta ajunge să cuprindă atât versiunea scrisă cât și cea orală a revelației, ambele fiind investite cu autoritate și ambele fiind primite de Moise în Sinai.

O *baraitha* din Talmudul Babilonian ne ajută să observăm această transformare fundamentală:

[...] Rabbi Eliezer a spus „dacă legea este în acord cu punctul meu de vedere, să fie demonstrat din Ceruri”. O *Bath Kol* [o voce din Ceruri] și-a făcut simțită prezența și a spus, „ce aveți împotriva lui Rabbi Eliezer? Deciziile referitoare la Lege sunt întotdeauna în conformitate cu opinia sa.” Rabbi Joshua s-a ridicat și a spus, „*Nu se află în cer*” [Deuteronom 30:12]. Ce înseamnă aceasta? Rabbi Jeremiah a spus, „*Torah* ne-a fost dată în Sinai; nu acordăm atenție unei *Bath Kol*. Pentru că deja din Sinai, *Torah* a spus, «*prin hotărârea majorității veți decide*»”. [Exod 23:2] (Talmudul Babilonian, Baba Metzia, 59b)

În această nou construită realitate, doar rabinii și interpretările asociate de aceștia Legii fac posibilă respectarea cuvântului lui Dumnezeu de către Israel sau, utilizând formularea lui Boyarin, „doar decizia majoritară a rabinilor are autoritate și doar cunoașterea deținută de aceștia este relevantă”<sup>22</sup>.

<sup>21</sup> Și de asemenea în M. Yadaim 4:3, M. Peah 2:6, T. Hallah. 1:6.

<sup>22</sup> Daniel Boyarin, *Border Lines – The Partition of Judaeo-Christianity*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2004, p. 172.



În plus, atunci când discutăm importanța asociată Legii Orale, trei elemente fundamentale trebuie avute în vedere: 1) aceasta este definită ca aparținând momentului Sinai fiind pusă pe picior de egalitate cu revelația biblică; 2) la fel ca și Legea Scrisă, este un dar divin; 3) spre deosebire de aceasta, are un caracter particular fiind oferită doar membrilor unui grup carismatic, mai exact comunității rabinice a cărei genealogie simbolică ajunge deasemenea până în Sinai.

Forma explicită a acestei construcții o regăsim într-un fragment midrașic mult mai târziu (cel mai probabil secolul VIII E.C.), unde Legea Orală ajunge să fie definită ca singurul semn real al legământului dintre Israel și divinitate:

Rabbi Judah ben Rabbi Shalom a spus: Moise a dorit ca *Mišna* (tradiția orală) să fie scrisă. Dar Cel Binecuvântat și Sfânt a prevăzut că celelalte națiuni vor traduce Torah și o vor citi în greacă. Și că vor spune: Evreii nu sunt Israel! Noi suntem fiii celui Atotprezent!’ și Israel deasemenea va spune: ‘Noi suntem fiii celui Atotprezent!’ Iar Cel Binecuvântat și Sfânt a spus națiunilor: ‘Voi susțineți că sunteți fiii mei, dar eu îl recunosc doar pe acela ce ține în mâinile sale misterele mele. Doar acesta este fiul meu!’ Ei au spus: ‘În ce constă acest mister despre care vorbești?’ El le-a răspuns: “Este *mišna* (Midrash Tanhuma Ki-Tissa, 34)

Astfel, în conformitate cu această interpretare midrașică, Legea Orală nu este doar parte a revelației sinaitice, ci reprezintă singurul semn al legământului dintre Dumnezeu și Israel și, mai mult, îl individualizează pe acesta din urmă în rândul celorlalte națiuni, făcând din Israel unicul purtător legitim al etichetei “fiu al lui Dumnezeu”.

Având în vedere toate aceste elemente și urmându-l pe Jaffé, voi defini mișcarea rabinică una *auto-instituită*. Ceea ce înseamnă că, cel puțin inițial, aceștia reprezintă numai la nivelul propriului discurs noii mediatori dintre Israel și divinitate, în timp ce la nivel social poziția pe care o ocupă la începutul secolului II E.C. este cea a unui grup religios ce luptă pentru obținerea unui status superior.

Strategia utilizată de rabini pentru a câștiga aceasta autoritate și pentru a defini propria mișcare ca singura deținătoare legitimă a acesteia, s-a dezvoltat pe trei direcții: 1) ei sunt urmașii unui lanț al tradiției care ajunge până în Sinai sunt, cu alte cuvinte, chiar urmașii lui Moise, nu întâmplător numit în textele rabinice ‘învățătorul nostru’ (*rabenu*); 2) tradiția orală, în realitate o modalitate specific rabinică de interpretare a Legii Scrise, este deasemenea trimisă în Sinai, devenind astfel parte a revelației sinaitice; 3) metoda rabinică de predare este identică cu cea folosită de Dumnezeu cu Moise în timpul aceleiași revelații sinaitice. Mai mult, Dumnezeu însuși

studiază Torah așa cum rabinii o fac, utilizează aceleași metode, încearcă să rezolve același tip de probleme iar atunci când se află în fața unui fragment dificil din Lege va cere ajutorul unui rabin pentru a-l interpreta.

Așa cum am văzut, salvarea este condiționată de împlinirea Legii, o lege care în universul simbolic construit în textele rabinice unește tradiția scrisă și cea orală într-un concept unitar. Pentru a putea răspunde acestei cerințe (împlinirea Legii), individul trebuie să accepte metodele de interpretare introduse de rabini întrucât aceștia sunt unicii intermediari legitimi între pământ și Ceruri. Nu mai puțin important, deși aceștia deplâng distrugerea Templului și au dedicat mai mult tratate din Mișna<sup>23</sup> ritualului acestuia, au construit o lume în care acesta nu mai este necesar.

În concluzie, mergând pe un alt drum decât cel ales de autorii textelor apocaliptice, rabinii au imaginat o lume în care Israel rămâne poporul lui Dumnezeu deși Templul se află în ruine și comunicarea cu sacralul pare a fi întreruptă. În interiorul acestui univers simbolic nu se așteaptă o mântuire ce urmează să se materializeze în scurt timp iar capacitatea de a grăbi salvarea stă în mâinile lui Israel și nu în cele ale divinității. Așa cum am văzut, Mesia va veni atunci când Israel va asculta vocea lui Dumnezeu, altfel spus, atunci când va respecta Legea.

Nu mai puțin important, în interiorul acestei lumi simbolice, Templul deși plâns nu mai este necesar întrucât: 1) există mijloace alternative pentru a obține expierea păcatelor; 2) există o nouă elită religioasă ce intermediază relația cu sacralul; 3) fiecare individ poate participa la această relație intermediată cu divinitatea prin respectarea Legii (înțeleasă în conformitate cu metodele de interpretare rabinică).

### III. Concluzie

Sfârșitul secolului I al erei comune aduce, așa cum am văzut, schimbări dramatice la nivelul organizării vieții politice, administrative și religioase a lumii evreiești: Ierusalimul este distrus iar Templul, principalul simbol al acesteia, zace în ruine. Dată fiind importanța deținută de sanctuarul din Ierusalim, distrugerea sa va genera, așa cum am văzut, o transformare din temelii a întregii societății iudaice, întreaga ordine socială precum și complexul de statusuri asociate acesteia fiind complet reconstruită, structura socială fiind la rândul său redefinită atâta vreme cât vechile roluri sociale devin incapabile să susțină, în noul context istoric, funcțiile lor anterioare.

Utilizând scrierile ce au supraviețuit până la noi, am identificat două modele ce încearcă să răspundă crizei generate de distrugerea din anul 70 E.C.: 1) modelul escatologic ce pune accentul pe finalul vremurilor și binecuvântarea adusă lui Israel la acest moment; și 2) modelul rabinic unde

<sup>23</sup> Vezi ordinul mișnaic *Kdoshim*, tratatul *Menahot* dedicat jertfelor agricole oferite în Templu, tratatul *Tamid* unde sunt discutate sacrificiile zilnice sau *Kinnim*, un tratat dedicat legilor complexe privind jertfele de păsări.

accentul este pus pe tradiția orală, pe transformarea Legii într-un mod de viață și pe construcția unei noi elite religioase pentru perioada ce succede distrugerea sanctuarului. În primul dintre modelele menționate mai sus, mitul fundamental al universului simbolic iudaic este salvat pentru că în viitorul apocaliptic imaginat de autorii respectivi, Israel va cunoaște din nou binecuvântările promise de Dumnezeu, demonstrând în acest mod caracterul continuu al statutului său de popor ales. În cel de-al doilea model analizat, soluția găsită este ceva mai complexă. Israel continuă să fie poporul ales în ciuda faptului că Templul se află în ruine și aceasta pentru că distrugerea sanctuarului din Ierusalim nu poate întrerupe relația dintre cele două părți unite de legământul sinaitic. Iertarea poate fi obținută în absența Templului iar salvarea va veni atunci când Israel va decide să respecte Legea. Preoții, în trecut liderii legitimi ai poporului, nu mai pot intermedia relația cu divinitatea dar acest lucru nu echivalează cu dispariția relației în sine, atâta timp cât acum fiecare individ are mijloacele prin care poate trăi fiecare moment al vieții în concordanță cu Legea divină. Lege care în conformitate cu construcția simbolică rabinică include atât tradiția scrisă cât și cea orală, unite pentru întâia dată într-un concept unitar: Legea revelată lui Moise în Sinai.

Strategia utilizată de rabini pentru a-și legitima propria construcție simbolică a fost aceea de a prezenta inovația ca tradiție. În acest mod, Legea Orală (în realitate o interpretare a tradiției scrise) este trimisă în Sinai, rabinii sunt urmașii direcți ai lui Moise (iar din lanțul tradiției prezentat în primele capitole din Mishnah Avot lipsesc, nu întâmplător, preoții), metoda lor de predare este echivalentă cu cea utilizată de divinitate cu Moise și, mai mult, însuși Dumnezeu va cere ajutorul unui rabin atunci când trebuie să interpreteze un fragment dificil din Lege. Ca o consecință firească, doar reprezentanții mișcării rabinice sunt liderii legitimi ai lui Israel și doar construcția simbolică pe care o propun aceștia se află în consonanță cu voința divină.

Pornind de aici și urmându-l pe Jaffé, am definit mișcarea rabinică ca una auto-instituită, ceea ce înseamnă că la sfârșitul secolului I și începutul secolului II E.C., aceștia erau doar reprezentanții unui grup religios ce încearcă să se instituționalizeze ca elită religioasă, construcția simbolică propusă de aceștia nefiind încă inclusă de societatea largă în categoria cunoașterii de la sine înțelese. Acest moment va veni însă nu înainte de secolul IV al erei comune.

Acesta va fi însă modelul care va ieși învingător iar succesul se datorează, în opinia mea, faptului că au oferit o construcție simbolică dezvoltată pe două direcții extrem de originale.

Astfel, au propus, pe de o parte, un model de gândire în care deși se deplânge pierderea Templului s-a asigurat supraviețuirea mitului fundamental al lui Israel în absența sanctuarului. Și au reușit aceasta, reconstruind structura de plauzibilitate a universului simbolic iudaic pe trei

mari coordonate: 1) modelul religios rabinic fundamentat în conformitate cu preceptele Legii Orale și societatea construită în conformitate cu acesta vor înlocui societatea de tip sacrificial construită în jurul Templului, Legea Orală devenind axa fundamentală a acestei reconstrucții; 2) membrii mișcării rabinice vor deveni noii mediatori legitimi (și implicit noua elită religioasă) între Dumnezeu și poporul său prin construirea unicului model legitim de interpretare a Legii divine; 3) obligațiile rituale și morale (Torah ca mod de viață) aplicate fiecărui individ vor restaura după distrugerea Templului participarea fiecărui individ la această relație intermediată cu divinitatea.

Iar pe de altă parte, au translatat, în mod explicit, întreaga responsabilitate pentru sosirea (respectiv întârzierea) timpurilor mesianice la nivel individual, fiecare membru al comunității trebuind să depună eforturi pentru ca promisiunea divină să se materializeze și exilul să ia sfârșit iar relația cu divinul să revină pe coordonate specifice perioadei anterioare distrugerii. Elementul de profundă originalitate al acestei abordări constă în aceea că, în conformitate cu această construcție simbolică, întârzierea timpurilor mesianice nu demonstrează faptul că Dumnezeu și-a uitat poporul și aceasta pentru că, așa cum am văzut, sosirea celui ce va aduce salvarea depinde doar de modul și măsura în care Israel alege să respecte Legea.

În această nouă realitate, divinitatea nu mai poate dezamăgi (prin amânarea sosirii celui ce va duce salvarea), iar Israel nu are motive să își piardă speranța pentru că prelungirea exilului nu este sinonimă cu pierderea calității de Ales iar rolul rabinului devine evident dacă luăm în considerare faptul că acesta este singurul ce are autoritatea de a decide (prin reglementările ce fundamentează Legea Orală) care este maniera corectă de respectare a Legii lui Dumnezeu.

#### BIBLIOGRAFIE

\*\*\* *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, America Bible Society, 1997.

\*\*\* *The Bible*, King James Version, Liberty University, 1988.

\*\*\* *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament, Volume two: Pseudepigrapha*, edited and introduced by R.H.Charles, Berkeley, The Apocryphile Press, 2004.

\*\*\* *Mishnah*, tradus de Herbert Danby, Oxford: Oxford University Press, 1950.

\*\*\* *Babylonian Talmud*, Ed. Adin Steinsaltz, New York, Random House, 1989.

**Boyarin**, Daniel, *Border Lines – The Partition of Judaeo-Christianity*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2004.

**Chilton**, Bruce, Neusner, Jacob, *Types of Authority in Formative Christianity and Judaism*, London & New York, Routledge, 1999.

- Durkheim**, Émile, *Division of Labor in Society*, London, Macmillan, 1933.
- Hezser**, Catherine, *The Social Structure of the Rabbinic Movement in Roman Palestine*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1997.
- Jaffé**, Dan, *Le Judaïsme et l'avènement du Christianisme. Orthodoxie et hétérodoxie dans la littérature talmudique du I<sup>er</sup> et II<sup>e</sup> siècle*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2005.
- Jaffee**, Martin, *Early Judaism – Religious Worlds of the First Judaic Millenium*, University Press of Maryland, 1996.
- Josephus Flavius**, *Antichități iudaice*, vol I, II, București, Hasefer, 2001.
- Kirschner**, Robert, "Apocalyptic and Rabbinic Responses to the Destruction of 70" în *The Harvard Theological Review*, Vol. 78, No. 1/2 (Jan., Apr.), 1985.
- Loewe**, Raphael, "Gentiles as Seen by Jews after 70" în William Horbury, W.D.Davies, John Sturdy (eds.), *The Cambridge History of Judaism, vol III: The Early Roman Period*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.
- Neusner**, Jacob, *From Politics to Piety – The Emergence of Pharisaic Judaism*, New Jersey, Prentice-Hall, Inc, 1973.
- Newsom**, Carol, *The Self as Symbolic Space. Constructing Identity and Community at Qumran*, Leiden, Boston, Brill, 2004.
- Schiffman**, Lawrence, *Who Was a Jew? Rabbinic and Halakhic Perspectives on the Jewish – Christian Schism*, Hoboken, New Jersey, Ktav Publishing House, 1985.
- Schmidt**, Francis, *How the Temple Thinks – Identity and Social Cohesion in Ancient Judaism*, Sheffield Academic Press, 2001.
- Segal**, Alan, *Rebecca's Children. Judaism and Christianity in the Roman World*, Cambridge&Massachusetts&London, Harvard University Press, 1986.

## CONCEPȚIA MEDIEVALĂ ASUPRA EVREULUI ȘI RELAȚIA SA CU ANTISEMITISMUL MODERN

GINA PANĂ

În efortul lor de nimicire a evreilor, națiștii și aliații lor aveau nevoie de reprezentarea acestora ca obiecte ce trebuiau distruse. Este, deci, de mare importanță și cu numeroase implicații faptul că în clipa în care Hitler a ajuns la putere imaginea exista de multă vreme, trăsăturile modelului fuseseră de mult stabilite și adânc întipărite, iar atunci când își acoperea victimele cu insulte, el reînvia în fapt o atitudine medievală. În care epocă anume fuseseră concepute și formulate aceste acuzații? De ce mai răsunau, oare, ele, cu atâta vigoare?

Reprezentarea evreului pe care o găsim în propaganda nazistă și în scrierile personale ale națiștilor fuseseră compuse cu multe secole înainte. Martin Luther, alături de diverși sfinți și predicatori, îi schițaseră trăsăturile principale, și, de aceea, națiștii, la vremea lor, au avut destul de puțin de făcut pentru a completa desenul. În cartea lui Luther *Despre evrei și minciunile lor*, care ca violență a stilului corespundea modului de expresie caracteristic epocii sale, se adresează în mod direct unui public larg și, într-un fel de recital torențial, îi înneacă pe evrei în valuri de învinuiri și condamnări, numindu-i „câini însetați de sângele întregii creștinătăți și ucigașii creștinilor printr-o voință îndârjită, și că le-a plăcut atât de mult să facă lucrul acesta, încât au fost deseori arși până la moarte pe rug [...], ca o ciumă, ca o duhoare și o adevărată nenorocire pentru țara noastră”.<sup>1</sup> Și Luther îi descrie mai departe pe evrei ca pe niște indivizi a căror singură obsesie este să conducă lumea. „Apoi ei sunt criminali, ucigașii lui Hristos și ai întregii creștinătăți”.<sup>2</sup> Această reprezentare lutheriană a dominației evreilor asupra lumii, a criminalității evreiești, a cruzimii evreiești a fost deseori repudiată. Însă cu toate negările și demonstrațiile contrare, acuzațiile au supraviețuit. În patru sute de ani, imaginea evreului nu și-a modificat nici o trăsătură.

---

<sup>1</sup> Martin Luther, *Von den Juden und Ihren Lügen*, p. diii (520-521);

<sup>2</sup> Să cităm un pasaj dintr-o culegere germană de legi din secolul al XV-lea, Codul municipal din Salzwedel, paragraful 83.2: „Dacă un evreu agresează un creștin sau îl ucide, evreul nu poate opune nici un răspuns, ci el trebuie să îndure în tăcere aplicarea legii, deoarece fiind persecutorul Domnului și ucigașul creștinătății, el nu are nici un drept la bunăvoința creștină.” Guido Kisch, *Jews in Medieval Germany, A study of their Legal and Social Status*, Chicago, The University of Chicago Press, 1949, p.268. Kisch face observația că nici una dintre culegerile germane legislative din epocile anterioare nu conținea discriminări de acest gen.

În 1895, *Reichstag-ul* a discutat un proiect de lege care avea drept scop expulzarea din Germania a evreilor străini. Deputatul Ahlwardt, purtătorul de cuvânt al grupului, își începea discursul în felul următor<sup>3</sup>:

*Este absolut limpede faptul că există printre noi numeroși evrei despre care nu se poate spune nimic rău. Totuși, atunci când afirmăm că ansamblul evreilor este rău, facem acest lucru deoarece știm foarte bine că, în fond, caracteristicile rasiale ale acestui popor sunt de o asemenea natură încât, cu timpul, ele nu se pot armoniza cu esențialele caracteristici rasiale ale popoarelor germanice, și că orice evreu care, până în prezent, n-a comis nici un delict va comite, probabil, unul, în anumite împrejurări, deoarece particularitățile lui rasiale îl silesc să-l înfăptuiască.*

După ce îi numește pe evrei „microbi de holeră” și „fiare de pradă”, Ahlwardt remarcă apoi că problema evreiască nu este câtuși de puțin o glumă și că trebuie luată într-un mod foarte serios:

*Este indispensabil să privim chestiunea evreiască din acest punct de vedere. Noi nici măcar nu ne gândim să-i urmărim, spre exemplu, pe antisemiții din Reichsrath-ul austriac, și să mergem până acolo încât să cerem să i se acorde o primă celui ce va trage asupra unui evreu; noi nu vrem să hotărâm ca cel care va ucide un evreu să-i moștenească bunurile. Ceea ce voim noi este să stabilim o separare pașnică și rațională între evrei și germani. Și în acest scop, este absolut necesar să începem prin a închide evreilor poarta odată pentru totdeauna, astfel încât să nu mai sosească și alții.*

Este remarcabil faptul că, la o distanță de trei sute cincizeci de ani, doi oameni au reușit să aibă același limbaj. Imaginea evreului după Ahlwardt nu este, în trăsăturile sale esențiale, decât o replică a desenului schițat de fondatorul protestantismului.

Evreul rămâne, întâi de toate, dușmanul intern al germanilor, apoi un criminal, un asasin, o fiară de pradă, atât de ucigașă încât, eliminându-l, *Reichstag-ul* ar putea economisi jumătate din Codul penal; în sfârșit, evreul este un microb, și anume cel al holerei. Regimul nazist a reluat și dezvoltat aceste reprezentări ale evreului într-un flux aproape neîntrerupt de discursuri, de afișe, de scrisori și rapoarte administrative. Hitler personal vedea în evreu o putere vrăjmașă și amenințătoare, un inamic plin de viclenie. În 1940, într-un discurs în care relata pe scurt „lupta lui pentru putere”, Hitler declara:

*A fost o bătălie împotriva unei puteri satanice, putere care luase în stăpânire întregul nostru popor, care ocupase toate pozițiile cheie ale vieții spirituale și intelectuale, precum și pe cele ale economiei și politicii și care,*

---

<sup>3</sup> *Reichstag, Stenographische Berichte*, ședința a 53-a, 6 martie 1895, pp.12-96, în Paul Massing, *Rehearsal for Destruction. A Study of Political Antisemitism in Imperial Germany*, New-York, Harper, 1949.

de la înălțimea acestor poziții, controla întreaga națiune. A fost o bătălie împotriva unei puteri care avea, totodată, posibilitatea de a urmări cu ajutorul legii pe oricine voia să înceapă lupta împotriva ei și era gata să opună rezistență intensificării acestei forțe. În acea epocă, jidovimea atotputernică ne declarase război.<sup>4</sup>

Gauleiter-ul Julius Streicher insista mai mult asupra criminalității intrinsece a evreilor. Iată câteva extrase caracteristice dintr-un discurs pe care l-a ținut în 1935 în fața tineretului hitlerist, în care afirma că „din acest război înfiorător [primul război mondial] un singur popor ieșise victorios, un popor despre care Hristos spusese că-l avea pe diavol drept tată. Acest popor ruinașea poporul german, trupul și sufletul său”.<sup>5</sup> Însă atunci a apărut Hitler și lumea a prins curaj gândindu-se că de acum înainte „umanitatea va fi eliberată de acest popor care, însemnat cu semnul lui Cain, a rătăcit pe globul pământesc vreme de veacuri și milenii...” Și exemplele pot continua.

Numeroși naziști aveau tendința de a-l considera pe evreu drept o specie biologică inferioară, sau ca pe un fel de parazit, de microb, ce transmitea poporului german, prin simplul contact cu el, maladii mortale, deși antisemitismul modern nu are doar elemente rasiale, ci se prezintă ca un întreg set de factori – sociali, ideologici, culturali și politici.<sup>6</sup>

Conform imaginii teologilor din secolul al XVI-lea și a antisemiților din veacul al XIX-lea, naziștii îi considerau pe evrei dușmani, criminali și paraziți, însuși cuvântul evreu, *Jude*, sfârșind prin a se încărca de toate aceste atribute. Însă, între scrierile vechi și cele mai recente apare o deosebire care trebuie explicată. Ca și predecesorii lor antisemiți, naziștii se referă deseori la rasă, noțiune ce nu există în textele Evului Mediu. Luther ne repetă că evreii au meritat disprețul Domnului și o pedeapsă mai grea decât tunetele și fulgerele care au distrus Sodoma și Gomora, că ei sunt pradă furiei și orbirii, și că turbarea se află în sufletele lor: în secolul al XIX-lea, acest limbaj a dispărut din discursul antisemit. Totuși, între evocarea lui Luther și argumentarea rasistă a lui Ahlwardt există o strânsă legătură funcțională, deoarece amândoi se străduiau să demonstreze că evreul nu se putea schimba, că un evreu rămânea pentru totdeauna un evreu.

În epoca lui Ahlwardt, această malignitate se atribuie unei cauze precise. Evreul „nu se poate împiedica” a dăuna, deoarece toate caracteristicile lui rasiale îl împing în mod irezistibil să comită acte antisociale. Și astfel se dovedește că, în cele din urmă, argumentul rasist nu reprezintă decât un moment dintr-o evoluție ideologică de foarte lungă

<sup>4</sup> Discursul lui Hitler, publicat în presa germană, 10-11 noiembrie 1940, în Raul Hilberg, *Exterminarea evreilor din Europa*, volumul I, București, Hasefer, 1997, pp.24-25.

<sup>5</sup> Discursul lui Streicher, 22 iunie 1935, M-1, în Raul Hilberg, op.cit., p.25.

<sup>6</sup> Berel Lang, ed., *Race and Racism in Theory and Practice*, Lanham, Rowman & Littlefield Publishers. Inc., 2000, p.66.



durată, iar „principiul răului” de care este stăpânit evreul se datorează filiației sale cu însuși diavolul; teologia creștină a fost cea care a dezvoltat teza statutului de etern osândit în istorie al evreului și a fundamentat viziunea demonică asupra acestuia, fapt ce a întins flăcările urii populare. Încă din Evanghelii găsim începuturile acestui fenomen: „Voi sunteți din tatăl vostru diavolul și vreți să faceți poftele tatălui vostru” (Ioan, 8.44); ostilitatea creștină împotriva evreului și-a atins însă apogeul în perioada care a urmat cruciadelor. Această ostilitate a căpătat forță de-a lungul multor secole, dar răspândirea nesiguranței sociale, amenințarea tot mai puternică a islamului, înmulțirea ereziilor care au marcat secolele XI și XII și care au continuat câteva sute de ani, până ce au început să se întrevadă Reforma și Renașterea, în fine, toate acestea au mobilizat cele mai mari forțe în lupta împotriva dușmanului dinăuntru și din afară.<sup>7</sup> Cruciadele și Inchiziția s-au numărat printre cele mai puternice instrumente care au ajutat la păstrarea unității creștinismului. Era inevitabil că o asemenea perioadă de îngrijorare socială și religioasă va duce la o accentuare a fanatismului religios și la creșterea animozităților față de evrei, cei mai notorii „eretici” ce trăiau chiar în mijlocul unei citadele a cărei siguranță era amenințată din toate părțile.

Problema înțelegerii atitudinii medievale față de evreu este în mod necesar una foarte complexă, pentru că, întocmai ca și astăzi, și în Evul Mediu au operat o varietate de factori care au complicat și înrăutățit relațiile dintre creștini și evrei: ura dogmatică a Bisericii, precum și rivalitatea economică și apariția spiritului național. Fără a minimaliza forța acestor factori, ei nu numai că nu redau întreaga poveste, dar nici măcar partea esențială a sa. Cea mai puternică impresie pe care o capătă cineva care parcurge scrierile medievale referitoare la evrei este cea a unei dușmăanii atât de vastă și abisală, atât de intensă, încât devine practic de neînțeles. Valurile de epitete, acuzații și blesteme, reprezentarea constantă a evreului ca întruchipare a tot ce este rău și abominabil ne conving că avem de-a face aici cu un fanatism în același timp subiectiv și irațional. Adevărat, și în sursele medievale, ca și în altele, mai recente, se încearcă „obiectivizarea” acestei uri împotriva evreului. Numai că intensitatea reacțiilor este atât de disproporționată față de motivele prezentate, încât trebuie să căutăm mai adânc pentru a găsi sursa emoțională a acelei obișnuințe care a făcut posibil ca în Evul Mediu cele mai fantastice și sălbatice acuzații să devină credibile. Acuzații care, așa cum se știe, au dus la izbucnirea unor violențe greu de imaginat împotriva evreilor.<sup>8</sup>

---

<sup>7</sup> Joshua Trachtenberg, *The Devil and the Jews: The Medieval Conception of the Jew and Its Relation to Modern Anti-Semitism*, (ediția a doua) Philadelphia, The Jewish Publication Society, 1983, p.2.

<sup>8</sup> S.W. Baron, *A Social and Religious History of the Jews*, vol. IV, , Philadelphia, The Jewish Publication Society, 1957, p.198.

Literatura populară produsă în Evul Mediu a fost aproape în întregime dominată de un singur punct de vedere, cel al creștinismului: mistere, miracole și piese moralizatoare, cronici și legende, poeme, povestiri și cântece populare, toate îl zugrăveau pe evreu ca fiind originea răului, vinovat în mod deliberat de crime de nedescris împotriva Bisericii și a creștinilor. Nici o acuzație nu era prea mare pentru a fi adusă împotriva evreului, dar cea mai cumplită a fost aceea că el intenționează să distrugă întreaga umanitate. Și sub această „umbrelă”, orice acuzație era ușor crezută și acceptată.<sup>9</sup> Drama seculară, de exemplu, ce atingea anumite probleme sociale, prezenta evreul într-un anumit rol social, el având însă același caracter vicios, fiind tot personificarea răului și dușmanul dintotdeauna al societății. Iar modelul a fost bine păstrat pentru posteritate.

Evreul de pe scenele de spectacole, din povestiri și cronici, din anecdotele moralizatoare sau din predici, nu era o persoană, un anume individ, ci o tipologie, forma după care era modelat întregul popor evreu. De cele mai multe ori el nu avea un nume, dar și mai interesant este faptul că se depunea un efort conștient pentru a-l reprezenta, chiar în materiale care aveau de-a face cu trecutul, ca drama biblică sau diverse legende, nu ca pe un personaj istoric, ci ca pe un evreu contemporan, cu care auditorul era mult mai familiarizat. Păcatele celor contemporani cu Iisus erau în mod deliberat puse pe seama evreimii medievale. Este important de subliniat faptul că, de-acum înainte, această ură pare a se alimenta de la sine, exercitându-se, fie că existau sau nu evrei pe un anumit teritoriu; iar dacă evreul nu mai exista, el era inventat și populația creștină, deși avea mereu de-a face mai puțin cu evreii în viața zilnică, era totuși din ce în ce mai obsedată de imaginea lor, pe care o regăsea în lecturile ei, pe care o zărea pe monumente, sau o contempla în spectacolele și jocurile ce aveau loc în special în timpul sărbătorilor religioase importante: Paști și Crăciun.

Așa cum am spus, acești evrei pe care și-i imaginează creștinii erau evident considerați ucigașii lui Hristos, iar între evreii mitici și cei contemporani nu se mai făcea nici o deosebire; ura antievreiască își găsea un suport în plus în prezența efectivă a evreilor. Vor fi detestați în Franța și în Anglia, ca și în Germania și Italia: intensitatea sentimentelor nutrite la adresa lor părea să depindă mai degrabă de substratul culturii naționale și să fie mai accentuată în țările germanice decât în cele latine. Pentru câteva secole, Italia a rămas singura țară din vestul Europei în care tema evreului avea parte de un tratament literar favorabil; chiar și în teatrul religios se găseau uneori schițate tipuri de evrei buni și cinstiți.<sup>10</sup> Poate în parte și datorită acestei situații, peste cinci sute de ani, evreii din Italia vor avea mai puțin de suferit din partea autorităților fasciste; evoluția raporturilor între

<sup>9</sup> Joshua Trachtenberg, *op.cit.*, pp. 3-4.

<sup>10</sup> Leon Poliakov, *Istoria antisemitismului*, București, Hasefer, 1999, vol.I, p.119.

evrei și italieni a făcut dificilă, pentru italieni, în plan psihologic și administrativ, persecutarea evreilor.<sup>11</sup>

Oricum ar fi, primul loc în cultivarea intensă a emoțiilor antievreiești îi revine în mod incontestabil dramei religioase, acest vehicol incomparabil al ideilor-forță ale timpului. Temele Noului Testament constituiau principalul repertoriu al teatrului Evului Mediu. Dar, odată cu emanciparea de sub tutela Bisericii, teatrul își permitea libertăți din ce în ce mai mari față de istoria biblică.

Pentru a face pe plac spectatorului, educându-l totodată (intenția moralizatoare rămâne esența teatrului), sunt înmulțite scenele menite a face să reiasă grandoarea și sfințenia Mântuitorului și a Fecioarei Maria pe fondul perfidiei evreiești. Bogata gamă de epitete folosite pentru a-i descrie pe evrei ne poate da o idee despre această tendință: „evrei falși”, „tâlhari falși”, „necredincioși falși”, „trădători și răi evrei”, „evrei perversi”, „evrei lipsiți de lealitate”, „evrei trădători”, „națiune falsă și perversă”, „fals neam”, „falsă și blestemată rasă”.<sup>12</sup>

Teatrul de mistere a luat naștere în secolul XIV și s-a bucurat de succes și în secolele următoare. Într-un mod destul de caracteristic pentru Evul Mediu târziu, Misterele Patimilor puneau accent pe paginile cele mai patetice și mai însângerate ale biografiei lui Iisus, lăsând pe planul al doilea istoria nașterii, a vieții și a învierii sale. Pentru a ne face o idee despre uimitoarea putere a emoțiilor pe care le provoca putem face o comparație cu ceremoniile politice din țările unde domnește dictatura: viața cetății se întrerupea, magazinele și atelierelor se închideau, mănăstirile și tribunalele se goleau, iar oamenii se înghesuiau pentru a asista la crucificarea lui Iisus. De cele mai multe ori, după terminarea spectacolului, care dura câteva zile, cartierul evreiesc era atacat. Într-o comuniune totală, mulțimile care trăiseră intens agonia Mântuitorului își îndreptau mânia asupra torționarilor și, adesea, masacrul imaginat era urmat de masacrul real – un mod de a-și exprima indignarea față de cei care au îndrăznit să-l crucifice pe fiul lui Dumnezeu!<sup>13</sup>

Un element la fel de important în construcția imaginarului medieval a fost legenda despre Anticrist, răspândită în numeroase versiuni, universal cunoscută și acreditată în Europa. Conform credinței comune, creștinătatea se afla în fața unui război iminent cu forțele lui Satan, la sfârșitul căruia Hristos va apărea pentru a inaugura un mileniu de pace. Nu numai masele, ci și elitele intelectuale așteptau grabnica venire a lui Anticrist, conducătorul oștilor lui Satan care era, de fapt, Mesia cel așteptat de evrei. O legendă populară ilustrează aproape grafic formarea acestei opinii: ea relatează că

<sup>11</sup> Raul Hilberg, op.cit., vol.I, p.587.

<sup>12</sup> Marcel Bulard, *Le Scorpion, symbole du peuple juif dans l'art religieux du XIV-ème siecles*, Paris, 1958, p.42.

<sup>13</sup> Leon Poliakov, op. cit., pp.123-125.

după dărâmarea Templului din Ierusalim, Satana le-a apărut evreilor exilați și s-a oferit să-i ducă înapoi în țara lor, dar când ei au acceptat oferta, diavolul a aruncat în mare câteva mii dintre ei. Legenda a înflorit însă începând din secolul 15 și a devenit o temă comună în Evul Mediu târziu. Scriitori și gânditori creștini precum Albert Magnus și Toma d'Aquino i-au acordat o atenție deosebită, susținând în general că Anticrist se va naște în Babilon, în tribul lui Dan, va pleca la Ierusalim unde cu ușurință îi va convinge pe evrei că el este mult așteptatul Mesia. El va reconstrui templul, își va stabili tronul acolo și se va autoproclama Dumnezeu. Cu ajutorul unor acțiuni miraculoase, al înșelătoriei și al forței, el va strânge mulți aderenți, dar forța sa va rezista doar trei ani și jumătate. Iisus îl va trimite pe arhanghelul Michael care, pe Muntele Măslinilor, îi va distruge puterea.<sup>14</sup>

Pentru mulți, de mare interes era originea Anticristului și legăturile acestuia cu evreii care, o dată în plus, jucau un rol sinistru în istorie. De altfel, caracteristicile exterioare pe care le capătă evreii în arta timpului evidențiază această asociere: ei sunt înfățișați cu coarne, copite, etc. Pentru a aprecia cât mai corect impactul acestei legende trebuie să remarcăm că unii teologi și predicatori iluștrii, unii sfinți canonizați la sfârșitul Evului Mediu, care aveau pentru diavol un interes nemăsurat și persistent, s-au specializat și în persecutarea evreilor. Martin Luther a fost modelul „desăvârșit”, dar nu singurul. A fost, de exemplu, și cazul sfântului Vicente Ferrer, celebru călugăr predicator care credea că ziua Judecății era atât de aproape încât trebuia să-i convertească pe evrei: intra în sinagogi, îi alunga de acolo pe credincioși și transforma lăcașele de cult evreiești în biserici. De aceea el a intrat în cronicile evreiești drept „flagel al evreilor.”<sup>15</sup> Dar, în același timp, acest sfânt condamna asasinarea evreilor: „Creștinii nu trebuie să-i ucidă pe evrei cu cuțitul, ci prin cuvinte” și vorbea despre ei chiar în mod laudativ, cu condiția, desigur, să se convertească. Dacă aceasta nu se întâmpla, el le prescria o izolare ermetică: la instigarea lui, au fost create în 1412 primele ghetouri spaniole, *iudecarias*, și promulgată o întreagă legislație antievreiască.

Un alt „flagel” al evreilor a fost sfântul Ioan din Capistran. Acest energic inchișitor a fost de asemenea un profet sumbru și înflăcărat. El își exercita apostolatul în Italia și Germania, alegând de preferință drept teme ale predicilor sale, moartea, judecata și infernul; principalele sale scrieri sunt consacrate Anticristului, Judecății de Apoi și Apocalipsului. Rareori a omis să atace în discursurile sale iudaismul. Îi amenința cu mânie dumnezeiască pe prinții care îi protejau pe evrei și se lăuda că ar fi abolit „privilegiile diabolice” a nenumărate comunități evreiești. În 1453-1454 acest sfânt a

<sup>14</sup> Cecil Roth, *The Medieval Conception of the Jews*, New York, 1938, pp.180-184.

<sup>15</sup> S. Dubnov, *Istoria universală a poporului evreu*, vol.II, București, Bicurim, p.264.

înscenat o serie întreagă de procese de omor ritual în Silezia, cu autodafeurile de rigoare.<sup>16</sup>

Cazul lui Savonarola ne ajută să înțelegem mai bine aspectul revoluționar al agitațiilor descrise mai sus. În culmea puterii sale a instaurat în Florența un soi de democrație teocratică, în care viața privată a cetățenilor era supusă unui regim cvasitotalitar, în care copiii erau însărcinați să-i spioneze pe părinți; i-a expulzat pe evrei din cetate, a reformat justiția, a reorganizat colectarea impozitelor și a elaborat o constituție nouă. Departe de a-i recunoaște meritele întru cele sfinte, Biserica l-a excomunicat, el pierind apoi pe rug.

Firea mai blândă a altor sfinți celebri din aceeași epocă nu i-a împiedicat să-i urască cu virulență pe evrei. Fondator al cultului cu numele sfânt al lui Iisus, sfântul Bernardin din Sienna considera că evreii complotau împotriva creștinilor în două moduri: „zarafii extorchează bunurile lor terestre prin camătă publică, în timp ce medicii evrei caută să le distrugă sănătatea și viața”; el cunoștea spovedania unui medic evreu din Avignon, care a avut plăcerea să omoare mii de creștini cu așa-zisele leacuri pe care le administra și care nu erau decât niște otrăvuri. Exemplele pe această temă pot continua cu sutele, dar în final îl vom menționa pe Pierre de Lancre, un zelos „vânător de vrăjitoare”, care la începutul secolului al XVII-lea a ars un număr mare de femei în sudul Franței și care, la bătrânețe, a redactat un manual de vrăjitorie. O parte a acestei lucrări a fost rezervată evreilor, „mai perfizi și mai necredincioși decât demonii”. Într-un lung capitol, el relatează cum aceștia stau la sfat cu diavolul pentru a-și proteja cât mai bine periculoasele lor cărți și doctrine, apoi conchide: „Evreii merită să fie detestați, fiind adevărați criminali ai majestății divine și umane, ei merită să fie pedepsiți în cele mai mari chinuri: flăcări și plumb topit, ulei clocotit, smoală, ceară și pucioasă, amestecate la un loc, nu ar fi destul pentru a-i chinui drept răsplată a unor crime atât de mari și oribile pe care le comit în mod obișnuit acești oameni...”<sup>17</sup> Poate că reluând ceea ce a scris I. Huizinga despre cultul sfinților, se poate afirma că ura împotriva evreilor, „canalizând preaplinul efuziunilor religioase și al spaimei sacre, a acționat asupra pietății exuberante a Evului Mediu precum un binevenit calmant.”<sup>18</sup>

Vârful de lance al antisemitismului medieval a fost însă Martin Luther, care în 1542 publica celebrul său pamflet, evocat peste sute de ani și de către naziști, *Împotriva evreilor și a minciunilor lor*. Printr-un limbaj de o virulență greu de egalat, el propunea o serie de măsuri practice împotriva evreilor: să li se ardă sinagogile, să li se confiște cărțile, să le fie interzis să

<sup>16</sup> Apud. L. de Kerval, *Saint Jean de Capistran, son siecle, son influence*, Collection d'Etudes et de Documents, V, Paris, 1904, p.10.

<sup>17</sup> Apud. Leon Poliacov, *op.cit.*, pp.141-142.

<sup>18</sup> Johan Huizinga, *Le Déclin du Moyen Âge*, Paris, Payot, 1932, p.203.

se roage lui Dumnezeu după obiceiul lor, să fie puși să muncească cu mâinile sau, și mai bine, prinții să-i expulzeze de pe domeniile lor, iar autoritățile, ca și pastorii, să-și facă pretutindeni datoria acționând în acest sens. La scurt timp după publicarea acestui pamflet a apărut un altul, *Schem Hamephoras*, în care imprecățiile capătă accente și mai frenetice. Încă din prefață, autorul precizează că nu scrie pentru a-i converti pe evrei, ci pentru a-i lămurii pe germani. *Căci – spune el – este la fel de greu să convertești un evreu, cum este să-l convertești pe diavol. Pentru că un evreu, o inimă evreiască, sunt tari ca un baston, ca piatra, ca fierul, ca însuși diavolul. Pe scurt, ei sunt copiii diavolului, condamnați să ardă în flăcările iadului.*<sup>19</sup>

Cum au influențat aceste tipuri de atitudini antisemitismul modern care va apărea peste sute de ani? Fără a dori să simplific excesiv, așa cum am spus, ele au creat o anumită imagine evreului, l-au însemnat pe veci, fiind recuperate și puse în ajutorul teoriilor rasiale, mai moderne și mai „științifice”, deși definirea evreului, conform legislației rasiale de la Nürnberg, s-a făcut tot pe criterii religioase, întrucât cele rasiale nu puteau fi „operante”. Încă de la mijlocul anilor '20, Hitler devenise conștient de necesitatea de a-și prezenta sistemul ideologic antievreiesc într-o haină cât mai academică, motiv pentru care a adunat în jurul partidului său numeroși intelectuali, profesori universitari, teologi, etc, pentru a înființa apoi diverse institute naziste dedicate cercetărilor antievreiești, ca de pildă: *Institutul de istorie al Reich-ului Noii Germanii, Institutul pentru studierea chestiunii evreiești, Institutul pentru studierea influenței evreiești asupra activității Bisericii din Germania*. Acest din urmă institut a fost înființat în aprilie 1939, la inițiativa bisericilor din câteva landuri; în scrisoarea adresată Ministerului Propagandei de către dr. Walter Grundmann, profesor la Universitatea din Jena și director al programelor de cercetare al institutului, se arăta:

*Activitățile Institutului urmăresc să obțină rezultate științifice din concepțiile despre rasă și popor ale Weltanschauung-ului național-socialist legate de sfera vieții religioase a Germaniei. Asemeni național-socialiștilor, oamenii adunați în acest Institut au luat atitudine încă de la început împotriva teologiei și științei religiei din epocile anterioare, care nu acceptă astfel de concepții și sunt, în consecință, sterile pentru viitorul religios al Germaniei.*<sup>20</sup>

Inaugurarea oficială a institutului a avut loc la Wartburg, orașul în care Luther și-a definitivat traducerea Noului Testament, iar prima sesiune de comunicări s-a ținut la Wittenberg, oraș în care același Luther începuse Reforma prin afișarea celor 95 de teze împotriva vânzării indulgențelor. La

<sup>19</sup> Keith Randell, *Luther și Reforma în Germania*, București, All, 1994, p. 13.

<sup>20</sup> Apud Max Weinreich, *Hitler's professors: the Part of Scholarship in Germany's Crimes Against the Jewish People*. New Haven: Yale University Press, 1999, pp. 63-64.

această primă sesiune au fost prezentate opt lucrări, publicate apoi sub titlul *Creștinism și iudaism. Studii asupra raporturilor lor reciproce*.<sup>21</sup> În 1940 Grundmann a mai publicat un volum în care intenționa să demonstreze faptul că Iisus nu a fost evreu: *După studierea unității dintre comportamentul psihologic și moștenirea de sânge, metodă recunoscută de epoca noastră, rezultă în mod necesar că, după toate probabilitățile, Iisus, neputând fi evreu din cauza specificului său psihologic, nu era evreu nici prin naștere*.<sup>22</sup> Un an mai târziu la Eisenach s-a desfășurat a doua sesiune de comunicări a Institutului, din a cărei dare de seamă aflăm că toți vorbitorii "au recunoscut necesitatea ștergerii din învățăturile creștine a tot ceea ce este evreiesc sau a fost influențat de evrei". Grundmann a anunțat că a înființat, în cadrul Institutului, un colectiv în care vor fi incluși psihologi, juriști, etc, iar la slujba religioasă de la final s-a citit "Mesajul Domnului", o formă adaptată a Noului Testament din care se eliminase tot ce era evreiesc. În iunie 1942, la sfârșitul celei de a treia sesiuni s-a reușit publicarea unui alt volum de câteva sute de pagini, multe dedicate „pericolul iudaizării educației religioase și felului în care acest pericol poate fi depășit”, și aceasta într-o epocă în care evreii erau supuși tuturor restricțiilor inimaginabile, ghetoizați, uciși cu sânge rece.

În același an apare o carte despre *Profilul religios al iudaismului*<sup>23</sup> ce avea drept scop să pregătească „motivarea și justificarea istorică a Germaniei în lupta sa împotriva evreilor”. S-a întâmplat ca această justificare să apară într-o perioadă în care nimicirea evreilor europeni era în plină desfășurare. Euler dorea să demonstreze că vechiul neam ebraic (*Habiru*) nu constituise niciodată un popor în adevăratul sens al cuvântului și că evreii au fost dintotdeauna un amestec rasial care în cele din urmă, prin selecție și educație, au dobândit forma unei rase aparte. Cartea mai conține o *addenda* despre „limba idiș ca expresie a sufletului evreiesc”. În partea sa de volum, Grundmann vorbește despre ura nepotolită pe care o au evreii față de întreaga lume neevreiască și despre înclinația evreilor de a-și însuși toate ideile sublime, inclusiv creștinismul.

Institutul a pus de asemenea bazele unei echipe de cercetare a „Teutonității și creștinismului”.

Trebuie menționat că asemenea institute de studii antievreiești au fost create, după model german, și în țări ca Italia, Franța, Lituania, Croația, Ungaria și Danemarca. Pe măsură ce aceste țări deveneau tot mai dependente de Germania, legislația și practicile administrative se înăspreau tot mai mult pentru populația evreiască. Însuși Ribbentrop și-a

<sup>21</sup> *Christentum und Judentum. Studien zur Erforschung ihres gegenseitigen Verhältnisses* (Leipzig, Georg Wigand, 1940, 248 p.).

<sup>22</sup> Walter Grundmann, *Jesus der Galiläer und das Judentum*, Leipzig, Georg Wigand 1940, p.205.

<sup>23</sup> Karl Friedrich Euler și Walter Grundmann, *Das religiöse Geschicht des Judentums, Entstehung und Art*, Leipzig, Georg Wigand, 1942, 176 p.

dat oficial acordul pentru proiectul de colaborare din cadrul Axei în domeniul științelor politice, care conform unei note de revistă – în linii mari a fost încheiat în primăvara anului 1942.

Autorii unui studiu publicat în revista *Europa* de către Institutul german de cercetare asupra afacerilor externe fac trimitere la un studiu semioficial de sociologie rurală realizat în România, după care continuă: *Studiul românesc pe care tocmai l-am citat conține într-alt pasaj propoziția:*

Exemplul statului național-socialist creat de Adolf Hitler reprezintă cel mai bun imbold pentru poporul român în vederea eliberării de sub jugul evreilor occidentali și al francmasoneriei sprijinită de aceștia, cât și pentru revenirea la convingerile lor originale, cu ajutorul cărora au reușit să depășească și cele mai grele obstacole întâmpinate în trecut.

*Ideea este valabilă nu numai pentru poporul român. Astăzi ea se aplică la aproape întreg continentul european: Europa este pe cale să izoleze cu totul evreimea și francmasoneria de viața națiunilor sale. Semnificația culturală a unui asemenea fapt nu are nevoie de prea multe argumente. Europa a început să ia cunoștință de chestiunea evreiască și să încerce s-o rezolve ca pe o problemă a destinului european comun.*

O broșură despre România, publicată un an mai târziu, pare să anunțe deja un progres considerabil:

*Lovitura hotărâtoare [...] a fost decisă de guvernul Antonescu, care a trecut la aplicarea unor măsuri dure, singurele care pot asigura reușita. Masarea tuturor evreilor într-un singur bazin cu populație compactă (în Transnistria) slujește la purificarea țării de amestecurile cu evreii, iar măsurile luate au distrus superioritatea lor economică. Promulgarea legilor rasiale pentru evrei, care corespund codului de la Nürnberg, plasează România în linia întâi a antisemitismului european modern.*<sup>24</sup>

Totuși, atât în cazul României cât și al celorlalte țări, s-a avut în vedere evitarea impresiei că evoluția evenimentelor a avut loc sub presiunea Germaniei. Dacă a existat o influență a Germaniei asupra acestora, atunci ea trebuia să fi fost una determinată de puterea exemplului<sup>25</sup>.

<sup>24</sup> Cf. Dr. Alfred Malaschowski – *Rumänien* (Junker und Dünnhaupt, Berlin, 1943, 95 p.), p.45.

<sup>25</sup> Astfel, în Italia, încă din 1938 este creată o revistă bilunară intitulată *La Difesa della Razza* („Apărarea rasei”). La începutul anului 1942 s-au creat, la Milano și Florența, apoi la Bologna, „Centre de Studii asupra Problemei Evreiești”, care activau sub tutela Ministerului Italian al Culturii Populare și aveau ca scop „iluminarea maselor și răspândirea spiritului antievreiesc”. În același an s-a deschis la Trieste un „Birou pentru Studiarea Chestiunii Evreiești”, subordonat Biroului Rasial al Ministerului Educației. În Franța, în primăvara anului 1941 este anunțată deschiderea unei societăți pentru studierea problemei evreiești numită „Centre d'action et Documentation”, pentru ca după câteva luni să se înființeze o altă organizație de profil, „Institut d'Études des Questions Juives”. Membrii acestui Institut porneau de la teoria că problema evreiescă este de natură rasială și intenționau să întreprindă cercetări în domenii precum:



Considerăm că pentru a cunoaște mai mult despre condiția naturii umane capabilă să discearnă între bine și rău, și, din acest punct de vedere, să înțelegem locul definitoriu pe care Holocaustul îl ocupă în istoria secolului XX și XXI, ar trebui să apreciem cum se cuvine puterea statelor și a instituțiilor, capacitatea lor de decizie și acțiune care poate fi folosită inclusiv în sensul distrugerii și anihilării unui popor. Întrebarea este dacă volumul de cunoștințe acumulat într-o jumătate de secol de studiere și cercetare a Holocaustului ne poate ajuta să înțelegem rolul nostru ca factori responsabili pentru preservarea creației și supraviețuirea umanității, aceasta deoarece se pare că până acum nu am reușit, în suficientă măsură, să transferăm implicațiile etice și religioase ale Holocaustului asupra societății în ansamblul ei. Chiar dacă în momentul de față specialiști din domenii precum cel juridic sau medical se ocupă de studierea Holocaustului inclusiv din aceste perspective, implicațiile morale ale acestui eveniment istoric sunt încă ignorate, din păcate, de mulți dintre semenii noștri.

Introspecțiile legate de modul în care poate fi explicată apatia majorității populației europene creștine față de masacrarea evreilor în timpul celui de-al Doilea Război Mondial sunt obligatorii, chiar dacă încercarea de a răspunde la aceste întrebări va duce la abordarea unor teme considerate tabu în mediile academice sau ecleziastice.

## BIBLIOGRAFIE

legislație, presă, educație, sănătate, industrie, comerț, agricultură, propagandă (teatru, cinematograf, radio). În fine, în 1943 se deschide la Paris „L'Institut d'Etudes des Questions Juives et Ethno-Raciales”<sup>25</sup>, a fost pentru prima oară când intelectualitatea și cercetătorii francezi, cu sprijinul statului, s-au pus în slujba luptei împotriva evreilor, într-o vreme când, după Congresul de la Wansee, începuse uciderea pe scară industrială a evreilor în lagărele de exterminare. În Lituania, la sfârșitul anului 1941, în Kaunas (Kovno) se înființează un *Studien Büro*, care va publica cel puțin trei volume din *Lietuviu Archivas* (Arhivele Lituaniene) și un *Bulletin für die Erforschung des Bolschewismus und Judentums*, exemplare destinate difuzării în Germania și în țările neutre. În toamna anului 1942 la Zagreb a fost anunțată inaugurarea unui Institut de Studiere a Evreilor, Francmasoneriei și Bolșevismului. În ce privește Ungaria, și aici se deschide, la 1 ianuarie 1943, un Institut de Cercetare asupra Chestiunii Evreiești, ce urma să creeze bazele pentru cercetarea științifică a problemei evreiești în Ungaria. Structura organizațională se ghida după modelul german, și, de altfel, institutul urma să stabilească și să mențină legături strânse cu instituții similare din Germania, Italia, Franța, ș.a. Inaugurarea oficială a avut loc în primăvara anului următor, când deportările spre Auschwitz erau la apogeu. În cazul Danemarcei, în 1944, *Dansk Antijødisk Liga* (Liga Daneză Antievreiască) și-a schimbat numele în *Liga Daneză pentru Promovarea Conștiinței de Rasă*, având activități identice cu cele ale institutelor și organizațiilor sus menționate.

**Baron**, S.W., *A Social and Religious History of the Jews*, vol. IV, Philadelphia, The Jewish Publication Society, 1957.

**Bulard**, Marcel, *Le Scorpion, symbole du peuple juif dans l'art religieux du XIV-eme siecles*, Paris, 1958.

**Euler**, Karl Friedrich și Grundmann, Walter, *Das religiose Geschicht des Judentums, Entstehung und Art*, Leipzig, Georg Wigand, 1942.

**Grundmann**, Walter, *Christentum und Judentum. Studien zur Erforschung ihres gegenseitigen Verhältnisses*, Leipzig, Georg Wigand, 1940.

**Grundmann**, Walter, *Jesus der Galilaer und das Judentum*, Leipzig, Georg Wigand, 1940.

**Hilberg**, Raul, *Exterminarea evreilor din Europa (vol. 1-2)*, București, Hasefer, 1997.

**Huizinga**, Johan, *Le Déclin du Moyen Âge*, Paris, Payot, 1932.

**Kerrval**, L., *Saint Jean de Capistran, son siecle, son influence*, Collection d'Etudes et de Documents, V, Paris, 1904.

**Kisch**, Guido, *Jews in Medieval Germany, A study of their Legal and Social Status*, Chicago, The University of Chicago Press, 1949.

**Lang**, Berel, ed., *Race and Racism in Theory and Practice*, Lanham, Rowman & Littlefield Publishers. Inc., 2000.

**Malaschowski**, Alfred – *Rumänien*, Berlin, Junker und Dünnhaupt, 1943.

**Massing**, Paul, *Rehearsal for Destruction. A Study of Political Anti-Semitism in Imperial Germany*, New-York, Harper, 1949.

**Poliakov**, Leon, *Istoria antisemitismului (vol. 1- 4)*, București, Hasefer, 1999.

**Randell**, Keith *Luther și Reforma în Germania*, București, All, 1994.

**Robert**, Michael, *Holy Hatred: Christianity, Antisemitism, and the Holocaust*. New York: Palgrave Macmillan, 2006.

**Roth**, Cecil, *The Medieval Conception of the Jews*, New York, 1938.

**Trachtenberg**, Joshua, *The Devil and the Jews: The Medieval Conception of the Jew and Its Relation to Modern Anti-Semitism* (ediția a doua), Philadelphia, The Jewish Publication Society, 1983.

**Weinreich**, Max, *Hitler's professors: the Part of Scholarship in Germany's Crimes Against the Jewish People*. New Haven: Yale University Press, 1999.

## MATITYAHU SIMCHA RABENER ȘI REVISTA *ZIMRATH HAARETZ*: O PAGINĂ DIN ISTORIA MIȘCĂRII DE *HASKALA* DIN ROMÂNIA

LUCIAN – ZEEV HERȘCOVICI

Articolul nostru își propune să răspundă la câteva întrebări. Cine era Matityahu Simcha Rabener? În ce perioadă a apărut revista *Zimrath Haaretz* și care era orientarea ei? Din ce cauză a redactat și publicat Rabener această revistă? Cine erau autorii articolelor publicate? În ce măsură a influențat revista menționată asupra evoluției mișcării de *Haskala* din România?

O primă observație este că revista *Zimrath Haaretz* a exercitat o influență importantă asupra evoluției mișcării de *Haskala* în România, deși a apărut numai în două numere, la un interval mare de timp între ele, respectiv în anii 1872 și 1877. În privința lui Matityahu Simcha Rabener menționăm că el era un *maskil* galițian stabilit la Iași, scriitor de limba ebraică, rabin modern și învățător. El este unul dintre răspânditorii ideilor *Haskalei* în România. Din păcate, biografia lui este insuficient cunoscută.

Matityahu Simcha Rabener<sup>1</sup>, cunoscut și după pseudonimul său HaMaShBIR s-a născut la Lemberg, în Galiția (astăzi: Lviv, în Ucraina), probabil în anul 1829 sau în apropierea acestui an. El a învățat Thora într-un *Beith-Midrash* tradițional din orașul lui natal și a devenit rabin. Nu se știe pe ce cale și când a fost atras de ideile *Haskalei*. Probabil că acest fapt s-a petrecut în tinerețea lui Rabener, sub influența rabinului *maskil* reformist doctor Eliezer Elyahu (Lazar Elias) Igel din Cernăuți, cu care devenise prieten și cu care era rudă prin intermediul mamei acestuia. Rabener a început să scrie încă din adolescență. Pseudonimul HaMaShBIR era format din inițialele numelui său și ale tatălui său, în limba ebraică: Hatzayr Mathithyahu Simchah ben Yehudah Rabener (în traducere: Tânărul – respectiv învățăcelul - Matityahu Simcha fiul lui Yehuda Rabener). Cuvântul ebraic *hamashbir* are și sensul de „cel care vinde recolta”. Mai târziu, în anul 1872, Rabener afirma că el este cel mai puțin important dintre creaturi (*qaton yitzurym*), dar de asemenea un distrugător (*mashkhyth*). În aceeași poezie în care se autocaracteriza astfel, el scrie:

Mi-am răscumpărat păcatele, sunt inocent,  
Îmi place cinstea și urâsc minciuna,  
Eu sunt începutul durerii și totodată începutul salvării,  
Săracul, nevoiașul m-a chemat, dar nu m-a chemat regele,  
Eu am privit oamenii în față întotdeauna, fie ce-o fi,

---

<sup>1</sup> L.Z. Herșcovici, *Le mouvement de la Haskala parmi les Juifs de Roumanie*, These de doctorat, Université Paul Valéry, Montpellier, 2009, vol.1, pp. 295-301.

Eu am revenit foarte mic totdeauna și s-a scris despre mine  
Așa cum se scrie despre un ștregar<sup>2</sup>.

Rabener s-a aflat o perioadă de timp la Viena, iar acolo a venit în contact cu grupuri de *maskili* moderați, scriitori de limba ebraică, precum Meir Letteris, cu care a devenit prieten<sup>3</sup>, precum și cu grupuri de adepți ai reformismului religios. La începutul anilor 60 ai secolului al XIX-lea este prezent la Cernăuți, unde s-a alăturat unui grup de scriitori ebraici *maskili* prezenți în acel oraș: Abraham Eisner, Moses Orenstein, Wolf Ehrenkrantz-Zbarajer, Abraham Goldfaden<sup>4</sup>. Ulterior, la fel ca și alți scriitori ebraici *maskili* din acest grup, a plecat în România în căutare de lucru. În anul 1867 este prezent la Fălticeni, unde conduce școala „modernă”, care funcționa în conformitate cu orientarea ideologică a mișcării de *Haskala*. În același an se mută la Iași, unde funcționează ca director al școlii întemeiate de bancherul filantrop Jacob Neuschatz, susținător al Haskalei, funcție în care este menționat de rabinul Eliezer Elyahu Igel în prefața volumului de poezii ebraice *Thodah uberakhah* al prietenului ambilor, scriitorul *maskil* Mordechai Strelisker din Mihăileni<sup>5</sup>. Igel era bucuros că cei doi scriitori, precum și al treilea, Hillel Kahane, au extins mișcarea de *Haskala* în Moldova. Rabener s-a aflat la Iași o perioadă lungă de timp, poate 20 – 25 de ani. Ulterior este posibil să fi fost prezent la Botoșani. Nu este clar dacă după aceea a revenit la Iași. La 10 mai 1891 este prezent la Roman, unde ține o predică în sinagoga "Qol Yisrael Chaverym" cu ocazia aniversării a 25 de ani de domnie a regelui Carol I. Ulterior, probabil în anii '90 ai secolului al XIX-lea, s-a întors în Galiția. Data exactă și locul decesului său nu sunt cunoscute; probabil că a murit la Lemberg în anul 1901<sup>6</sup>. Se știe că în perioada sejurului său la Iași a fost traducător oficial al consulatului austro-ungar, a avut legături în lume fiind membru în câteva societăți academice, a publicat câteva cărți, a editat revista ebraică *Zimrath Haaretz*. El însuși își scrie și își publică un scurt *curriculum vitae* în limba germană în anul 1876 (apărut pe prima pagină a revistei *Zimrath Haaretz* în anul 1877)

<sup>2</sup> M.S. Rabener: "Chidoth hahabaroht". *Zimrath Haaretz*, 1 (1872), p. 2.

<sup>3</sup> M.S. Rabener: "Shir zahav". *Zimrath Haaretz*, 1 (1872), p. 4.

<sup>4</sup> A. Corbea-Hoișie: "The Jews of Cernăuți in the 19th century as portrayed by the literary sources of the time". *Studia Judaica*, VI (1997), pp.115-125.

<sup>5</sup> E.E. Igel: "Qore naym". În: M. Strelisker, *Thodah uberakhah, likhvod shloshah meitvey tzaad rashey Beith Havaad leChevrath "Kol Yisrael Chaverym - Czernowitz*, 1868, pp. 4 - 6.

<sup>6</sup> M.S. Rabener, *Festrede zum Jubelfeier der 25 jaehrigen Regierung Seiner Majestaet des Koenigs von Rumaenien, Carol der Ersten am 10. Mai 1891 gehalten in der Synagoge "Kol Israel Ch'werim"*. Roman, 1891, passim; Y. Ch. Korn: "Yad sheluchah". *Zimrath Haaretz*, 1 (1872), p.4-5; S. Leibovici-Laiș: *Evreimea botoșăneană: mini-monografie*. Tel Aviv, 2005, p. 309.

și în limbile ebraică și germană în anul 1880 (apărut pe primele pagini ale piesei de teatru bilingve "HaShulamith"):

M. S. Rabener, traducător oficial al Consulatului Austro-Ungar, membru al Societății Germane de Studii Orientale (Deutsche Morgenlaendische Gesellschaft) din Leipzig și Halle, al Asociației Germane pentru Studiarea Palestinei (Deutsche Palaestina-Verein) din Leipzig, al Asociației Schiller numită „Clopotul” (Schiller-Verein Die Glocke) din Viena, al Asociației de Artă din Bohemia (Kunst-Verein fuer Boehmen) din Praga, director al școlii israelite, predicator și membru de onoare în câteva societăți filantropice din Iași, editorul cărților *Eth Hazamir*; *Negynoth Ever*; *Shir Hachayym*; *Luach Halev*, redactor al revistei trimestriale *Zimrath Haaretz* în orașul Iași.<sup>7</sup>

Rabener a fost influențat atât de literatura aparținând curentului raționalist, cât și de literatura aparținând curentului romantic. El a scris poezii și articole în limba ebraică și a tradus poezii de Friedrich Schiller și de George Gordon Byron în aceeași limbă, ale celui dintâi în volumul *Eth Hazamir*<sup>8</sup> și ale celui de al doilea în volumul *Negynoth Ever*<sup>9</sup>. El a iubit poezia lui Heine în mod special, considerându-l cel mai mare poet din epoca modernă, a fost sensibil la concepția lui poetică, la temele sale biblice și metodele sale de versificație și a tradus din poeziile lui.<sup>10</sup> Rabener a fost influențat de Moses Mendelssohn și Nachman Krochmal, precum și de Voltaire, Alexander von Humboldt, Johann Wolfgang Goethe și Ernest Renan<sup>11</sup>. După stabilirea în România, Matityahu Simcha Rabener a învățat limba română și a tradus poezia „Cântecul gintei latine” de Vasile Alecsandri în limba ebraică<sup>12</sup>. Probabil că a fost influențat și

<sup>7</sup> M.S. Rabener *HaShulamith o Shir HaShiryim asher liShlomoh: Miqra qodesh al derekh hachizayon bechamesh machazoth yim thirgum ashkenazy becharuzym chadashym*. – *Sulamit oder das Hohe-Lied Salomo's als ein dramatisches Singspiel dargestellt, in metrisch gereimten Rhythmen uebertragen nebst ebraeischem Urtexte*, Jassy, 1880, pagina de titlu în ebraică și în germană.

<sup>8</sup> Fr. Schiller *Eth hazamir: asufath mivchar shirey Schiller, asher heetiql elashon yvryth Matityahu Simcha Rabener*. Czernowitz, 5622 (1862), vol.1, passim; idem, 2 volume, Jassy, 5628 (1868), passim.

<sup>9</sup> G.G. Byron, *Negynoth ever: shiryim shonym yesodotham behoraoey qodesh, asher heethaqthy mishirey hamelitz haangly Lord Byron, any haghever Matityahu Simcha Rabener*. Czernowitz, 5624 (1864), passim.

<sup>10</sup> M. S. Rabener: "Onyah soerah". *Zimrath Haaretz*, 1 (1872), pp. 5 – 6.

<sup>11</sup> Idem, p. 6 ; M. S. Rabener: "Hearah beTalmud". *Zimrath Haaretz*, 1 (1872), p. 42; L.Z. Herșcovici, *Le mouvement de la Haskala* (v. prima notă), p. 299.

<sup>12</sup> V.Alecsandri: "Cântecul gintei latine"; traducere în limba ebraică, cu litere ebraice, în patru versiuni, de Aizic Taubes, M. S. Rabener, Naftali Herz Imber și Israel Teller. *Anuar pentru Israeliti*, 2 (5639; 1878-1879); B. Lăzăreanu: „Vasile Alecsandri și evreii”. *Anuarul Evreilor din România*, 1937, p. 74.

de Ion Heliade Rădulescu. Creația literară și jurnalistică a lui Matityahu Simcha Rabener include atât elemente de influență galițiană haskalistă, cât și influențe ale mișcării "Chokhmah Yisrael", precum și influențe romantice. Piesa lui de teatru în versuri, bilingvă ebraică-germană, intitulată "HaShulamith o Shir HaShiryim asher liShlomoh – Sulamit oder das Hohe-Lied Salomo's", publicată la Iași în anul 1880, inspirată după cartea biblică *Shir HaShiryim (Cântarea Cântărilor)*, a fost dedicată de autor împăratului austriac Franz Josef cu ocazia celei de a 25-a aniversări a căsătoriei acestuia, 24 aprilie 1879<sup>13</sup>. Desigur că Rabener era un evreu care primise emanciparea în Imperiul Habsburgic în anul 1867, cu ocazia emancipării tuturor evreilor din Austria. Menționăm și faptul că el scrie panegirice pentru trei personalități evreiești vest-europene contemporane: Moses Montefiore, Adolphe Yitzchak Cremieux, Albert Abraham Cohn<sup>14</sup>. Ultimele lui cărți, *Tziunym leThorah* (Drohowicz, 1887) ; *Esh dath* (Drohowicz, 1888); *Maamar Shemo shel Mashiach* (Krakow, 1893) au fost influențate de gândirea filozofică și teologică a lui Maimonide<sup>15</sup>.

Menționăm că Rabener a fost un *maskil* moderat. El a luptat împotriva adversarilor Haskalei și împotriva adversarilor modernizării societății tradiționale, dar și împotriva asimilării. El poate fi integrat „maskililor moderați”, propus de istoricul israelian, profesorul Shmuel Feiner<sup>16</sup>.

Care au fost motivele care l-a determinat pe Rabener să editeze și să publice revista *Zimrath Haaretz*? Răspunsul este dat de el însuși într-un articol publicat în primul număr al acestei reviste, ca o introducere. Rabener urmărea „să mărească interesul asupra limbii ebraice [...] în sufletele celor care trăiesc în această țară [...] așa cum acest fapt se petrece în alte țări iluminate din Europa”. Revista trebuia „să ofere ceva din ceea ce este cel mai bun în țară (*zimrath haaretz*), un pic de știință, o seamă de cuvinte dulci ca mierea, primele roade ale scrisului câtorva oameni de bine, învățații generației cărora le place apropierea între credință și știință”. Redactorul revistei își propunea să ajungă la „cei care iubesc și cunosc Thora și înțelepciunea ei...la cei care consumă fructele Pomului Vieții împreună cu fructele Pomului Cunoașterii”.<sup>17</sup> Dorința lui Rabener era de a răspândi tezele Haskalei în rândul evreilor din România și de a edita o revistă în care „maskilii” din această țară să-și poată publica ideile și părerile cu scopul de a le difuza în rândul colectivității evreiești.

<sup>13</sup> M. S. Rabener, *HaShulamith* (v. nota 7), p. III (ebraică), I (germană) .

<sup>14</sup> *Zimrath Haaretz*, 2 (1876-1877), p. 33-39; L. Z. Herșcovici: „Adolphe Cremieux, Moses Montefiore și alți lideri ai evreimii vest-europene în viziunea unor scriitori ebraici din România, 1866-1878” în *Orizonturi evreiești – orizonturi europene*. București, 2007, p. 152-160.

<sup>15</sup> Y.Y. Kohn: "Sifruth chilonyth beyvryth". *Pinqas Hagehiloth Romanyah*, Jerusalem, 1969, vol. 1, p. LXXV-LXXXVIII; L. Z. Herșcovici, *Le mouvement de la Haskala* (v. nota 1), p. 322-323.

<sup>16</sup> S. Feiner, *Maapekhath haneoruth: thenuath hahaskalah hayehudyth bemeah ha18*. Jerusalem, 2002, passim.

<sup>17</sup> M.S. Rabener: "Mafteach sefathy". *Zimrath Haaretz*, 1 (1872), p. 3.

Era o cale de extindere a influenței Haskalei într-o țară în care această influență era deocamdată redusă. Rabener vedea acest lucru ca o misiune pe care trebuia s-o îndeplinească deoarece trecuse din Galiția în România<sup>18</sup>.

Rabener a început să pregătească publicarea revistei *Zimrath Haaretz* în anul 1871. El a publicat un *Qol qore* (mesaj-manifest sau anunț) în jurnalul ebraic *Yivry anokhy*, care apărea la Brody, în Galiția. De asemenea, el a trimis scrisori unor *maskili* din Galiția și din România, cerându-le colaborarea la jurnalul care urma să apară. Mulți *maskili* i-au răspuns în mod pozitiv și i-au trimis scrisori, articole, comentarii la Biblia Ebraică, poezii. Hillel Kahane din Botoșani, prietenul lui Rabener, s-a arătat mai optimist chiar și decât Rabener însuși. Rabener planificase să publice revista trimestrial, iar Kahane spera că acest trimestrial va deveni lunar după o perioadă de timp. Kahane era convins că revista va reuși și va fi difuzată în rândul evreilor din România, ca și în rândul evreilor din alte țări, precum Galiția și Rusia și îi va aduce pe evreii din România mai aproape de Haskala și valorile ei. Hillel Kahane spera și că această revistă va ajuta la răspândirea limbii ebraice. Totuși, Hillel Kahane nu înțelegea care era posibilitatea reală de difuzare a ideologiei Haskalei în rândul evreilor din România la începutul anilor '70 ai secolului al XIX-lea: optimismul lui s-a dovedit ca nerealist. Rabener era însă mai realist, deși era optimist. În mesajul publicat (*qol qore*) el vorbește despre răspândirea ideologiei *Thorah vechokhmah* (Învățătura *Thorei* laolaltă cu învățătura științelor, deci Învățătura Divină împreună cu Învățătura Omului) alături de limba ebraică. În același mesaj-manifest, Rabener afirmă că a vrut să demonstreze că „spiritul civilizației care se plimbă în Grădina lui Yeshurun în spiritul timpului” este prezent „și aici, în România”. Rabener solicită colaborarea „învățaților iluminați” (*chakhamym neorym*). Dar el voia să mențină relații de „pace și adevăr” (*shalom veemeth*) cu adversarii Haskalei, sperând că în cele din urmă ei ar putea fi convinși asupra justetei acestei căi<sup>19</sup>. Folosirea expresiei „shalom veemeth” indică influența titlului broșurii *Divrey shalom veemeth* de Naftaly Hertz Wessely.

Revista urma să apară la sfârșitul anului 1871 sau la începutul anului 1872, respectiv în primele luni ale anului ebraic 5632. Apariția ei a fost însă amânată până înaintea sărbătorii de Pesach 5632 (primăvara anului gregorian 1872). Atunci a apărut primul număr al revistei, tipărit la tipografia lui Hirsch Goldner din Iași, cunoscut pentru tipărirea a numeroase cărți ebraice<sup>20</sup>. Acest număr are 64 de pagini (cu o eroare de paginare). În acest număr este publicată o odă în onoarea lui Benjamin Franklin Peixotto,

<sup>18</sup> *Ibidem*.

<sup>19</sup> *Ibidem*.

<sup>20</sup> *Zimrath Haaretz, hu mikhtav ethy, chovereth achath bekhof thequfath hashanah – Simrath ha-arez, Vierteljahres-Schrift. Ebraeisches Organ fuer Religion und Bildung.* (M.S. Rabener, ed.). Jassy, Tipografia H. Goldner, nr. 1 (1872), 64 p.; Jassy, Tipografia Buciumul Român & București, Hayoyietz, nr. 2 (1876-1877), 60 p. ; I. Kara: "Hadebus hayvry beRomanyah ad shnath 5660". *Kiryath Sefer* 45 (5730-1970), pp. 287 – 298.

consulul evreu american la București. Această odă apare într-un loc de cinste, pe pagina a doua a revistei. Nu este exclus ca acest număr să fi fost publicat cu sprijinul material al lui Peixotto. În mod comparativ, menționăm că numărul al doilea are 60 de pagini. El a fost tipărit la altă tipografie din Iași, „Buciumul Românesc”. Numele acestei tipografii apare pe prima pagină a celui de al doilea număr al revistei. Totuși, pe ultima pagină a aceluiași număr este menționată tipografia ziarului idiș din București, *Hayoyietz*. Pe aceeași pagină a fost tipărită o elegie în memoria „doamnei Feiga, fiica domnului Aharon Shlomo Witner, soția domnului Yakov Neuschatz”, care a încetat din viață la 11 Tammuz 5637 (vara anului gregorian 1877). Există o eventuală posibilitate ca acest număr să fi fost tipărit la Iași în vara anului 1876, iar ulterior completat la București în vara anului 1877, cu sprijinul material generos al bancherului evreu ieșean Jacob Neuschatz, în memoria soției sale. Aceasta este și o dovadă asupra unei anumite relații între Rabener și Mikhel Aziel, directorul proprietar al ziarului *Hayoyietz*.

Titlul revistei, *Zimrath Haaretz*, este o expresie împrumutată din cartea *Bereshith* (Geneza) 43, 11 din Biblia Ebraică (Vechiul Testament), tradusă liber: „Tot ce este cel mai ales și cel mai bun în țară”. Rabener considera că ideile, articolele și poeziile publicate în această revistă erau cele mai bune din România. Pe paginile de titlu ale ambelor numere publicate apare conținutul numărului respectiv al revistei, format din patru părți sau secțiuni, fiecare dintre ele denumită cu numele uneia dintre cele patru plante binecuvântate în sărbătoarea de Sucoth și folosite în cadrul ceremonialului din această sărbătoare, plante menționate în cartea *Vayqra* (Leviticul) 23, 43 din Biblia Ebraică:

1) "Pery etz hadar – vehemah shirey sefath qodesh, shirey higayon veshiryim athiqym achadoth" (Fructul arborelui frumos – probabil chitra – și acestea sunt poezii compuse în limba sfântă, poezii logice și unele poezii vechi);

2) "Kapoith thamarym – bikuryim beMiqra, beTalmud uMidrashym, chaqirey lashon umaamarey chokhmah vethushyiah" (Ramuri de palmier – comentarii și explicații la Biblia Ebraică, Talmud și literatura midrashică, cercetări asupra limbii ebraice și articole de filozofie);

3) "Anaf etz avoth – tholdoth gedoley Yisrael meaz hayah legoy vead hayom hazeh" (Rămurele de mirt – genealogia oamenilor mari din neamul lui Israel de când a devenit popor până în ziua de astăzi);

4) "Arvey nachal – sipuryim beduyym, biqoreth sefarym, umaamad acheynu beEretz Romanyah" (Salcie de pe malurile râurilor – respectiv salcie plângătoare – povestiri aparținând literaturii de ficțiune, critică literară și articole asupra situației fraților noștri din România).

Titlul revistei apare și în limba germană: *Simrath ha-arez: Ebraeische Organ fuer Religion und Bildung*. Revista a fost publicată însă numai în



limba ebraică. Articolul introductiv, scris de Rabener a fost publicat de el în primul număr al revistei înaintea primei părți<sup>21</sup>.

Majoritatea colaboratorilor sunt prezenți în ambele numere ale revistei. Acești colaboratori erau *maskili* din Iași și din alte orașe ale României, în special din Moldova, precum și câțiva *maskili* din Galiția și Rusia. În primul număr, scrierile lui Rabener ocupă aproape o treime din paginile revistei. Toate scrierile lui – poezii, articole, fragmente de proză literară, traduceri – sunt semnate cu pseudonimul HaMaShBIR. Rabener a publicat poezii filozofice și didactice (unele dintre ele analizând relația între credință și știință), versuri comemorative în amintirea unor „maskili” decedați cu care fusese prieten, ode, note literare, comentarii filologice la paragrafe sau fraze din Biblia Ebraică și din Talmud, traduceri ale biografiilor unor personalități evreiești, povestiri. Unele dintre articolele scrise de colaboratorii revistei sunt scrisori trimise de ei lui Rabener sau articole anexate acestor scrisori, introduceri la conținutul unora dintre aceste scrisori.

Printre colaboratori întâlnim pe Mordechai Strelisker din Mihăileni și pe Hillel Kahane din Botoșani, prietenii lui Rabener, ceilalți doi scriitori ebraici din „grupul celor trei maskili”. În primul număr al revistei, Strelisker a publicat o poezie dedicată lui Moses Mendelssohn<sup>22</sup>. Strelisker nu a mai colaborat la cel de al doilea număr (la data apariției lui, el nu mai era în viață). În primul număr, Kahane a publicat o scrisoare datată „duminică, prima zi a lunii Adar II 5611” (probabil o greșeală de tipar: desigur, este anul ebraic 5631, respectiv anul gregorian 1871), expediată din Botoșani, scuzându-se că nu poate satisface cererea prietenului său de a-i trimite un articol și în care promite să trimită un comentariu asupra cuvântului „Spania” în Talmud, identificând toponimul „Spania” cu cuvântul „Espamia”<sup>23</sup>. Articolul urma să fie trimis de autor pentru cel de al doilea număr, dar probabil că autorul nu l-a mai trimis. Nu este exclus ca el să fi pierdut încrederea că revista va continua să apară, pe lângă faptul că era ocupat cu activitatea didactică și cu scrierea cărții de geografie *Geliloth Haaretz* (Ținuturile Pământului – respectiv ale globului pământesc).

Printre ceilalți colaboratori din România întâlnim pe scriitorul ebraic David Wechsler din Iași, care a publicat un poem în două părți, prima parte în primul număr și cea de a doua parte în cel de al doilea număr<sup>24</sup>. Scriitorul ebraic și activistul public *maskil* Benjamin Schwarzfild din Iași a publicat o scrisoare asupra importanței răspândirii tezelor Haskalei în rândul evreilor din România,

<sup>21</sup> M.S. Rabener: „Maftach” (v. nota 17), p. 3.

<sup>22</sup> M. Strelisker: „Shir kavod (Nach Mendelssohn)”. *Zimrath Haaretz*, 1 (1872), pp. 6-7.

<sup>23</sup> H. Kahane: „Birkhath shamayym meal thachul al rosh ahuvy hayaqar maskil venavon daath... moreinu harav Matityahu Simcha Rabener”. *Zimrath Haaretz*, 1 (1872), pp. 13-14.

<sup>24</sup> D. Wechsler: „Harav vehaeiqer (Treu nach Heine)”. *Zimrath Haaretz*, 1 (1872), p. 5-6; 2 (1876-1877), p.11.

precum și o traducere a povestirii "Tholdoth Diego de Aguilar" de Ludwig August Fraenkel, ambele în primul număr<sup>25</sup>. Partea a doua a povestirii, care urma să apară în numărul al doilea, nu a mai apărut. Yehuda Grinberg din Roman a publicat o scrisoare prin care îl felicită pe Rabener pentru inițiativa lui, pentru traducerea unor poezii de Friedrich Schiller în limba ebraică, precum și pentru eforturile sale de a răspândi ideile Haskalei în rândul evreilor din România, subliniind importanța activității lui<sup>26</sup>. În numărul al doilea al revistei, Yehuda Grinberg publică altă scrisoare, în care face elogiul primului număr al revistei, laudând poemul „Onyah soerah” (O corabie în furtună) de Rabener (apărută în primul număr), care identifică situația dificilă a evreilor din România<sup>27</sup>. Publicistul ebraic „maskil” Yehuda Leib Margosches din Iași este prezent cu o scrisoare în care laudă inițiativa lui Rabener, specificând importanța revistei „pentru soarele civilizației”, adăugând că revista „va planta Pomul Cunoașterii [...] și va reuni Tora cu înțelepciunea [...] și va aduce spiritul Haskalei în România”. Această scrisoare a apărut în primul număr al revistei<sup>28</sup>. În cel de al doilea număr al revistei, Margosches este prezent cu două scurte comentarii la versetul V, 7 din cartea *Yeshayahu* (Isaia) și la versetul XIV, 34 din cartea *Mishley* (Proverbele), ambele din Biblia Ebraică, urmate de o scurtă referire la primul număr al revistei<sup>29</sup>. Câteva scurte comentarii biblice filologice au fost publicate de asemenea de Moshe Mattes din Iași, în primul număr al revistei<sup>30</sup> și de Moshe Waldberg (bancher, activist public și scriitor ebraic „maskil” moderat, tot din Iași, cunoscut ulterior sub numele „Moses von Waldberg”, deoarece primise titlul nobiliar de baron din partea împăratului Austriei), în cel de al doilea număr al revistei<sup>31</sup>.

Alte scrisori de felicitare a lui Rabener i-au fost trimise acestuia de către rabinul „maskil” Yitzchak Aizik Taubes din Bârlad, care accentuează importanța revistei *Zimrath Haaretz* pentru răspândirea valorilor Haskalei și a limbii ebraice în rândul noii generații a evreilor din România (publicată în primul număr)<sup>32</sup> și de către Dov Bercu Sufrin din Piatra Neamț, care a semnat cu pseudonimul „Achikha” (publicată tot în primul număr)<sup>33</sup>. Atât rabinul Yitzchak Aizik Taubes, cât și Dov Bercu Sufrin sunt prezenți și în

<sup>25</sup> B. Schwarzfild: "Kvod yedidy hachakham hamelitz hamefuar moreinu harav Matityahu Simcha Rabener". *Zimrath Haaretz*, 1 (1872), pp. 44 – 45.

<sup>26</sup> Y. Grinberg: "Adon rav daath!". *Zimrath Haaretz*, 1 (1872), pp. 22-23.

<sup>27</sup> M. S. Rabener: "Onyah" (v. nota 10), p. 5-6; Y. Grinberg: "Likhvod yedidy hanekhabd...Matityahu Simcha Rabener". *Zimrath Haaretz*, 2 (1876-1877), pp. 30 – 31.

<sup>28</sup> Y. L. Margosches: "Levyath chen". *Zimrath Haaretz*, 1 (1872), p. 34.

<sup>29</sup> Y. L. Margosches: "Pery qodesh". *Zimrath Haaretz*, 2 (1876-1877), p. 29.

<sup>30</sup> M. Mattes: "Veyavinu beMiqrā". *Zimrath Haaretz*, 1 (1872), pp. 36 – 37.

<sup>31</sup> M. Waldberg: "Binah beMiqrā". *Zimrath Haaretz*, 2 (1876-1877), pp. 27 – 28.

<sup>32</sup> Y.A. Taubes: "Yaer HaShem panav eilekha chakham lev...yaqiry HaMaShBIR". *Zimrath Haaretz*, 1 (1872), p.12 – 13.

<sup>33</sup> D.B. Sufrin (?): "Meberakhoth olam yevurakh ghever". *Zimrath Haaretz*, 1 (1872), pp. 37 – 39.

numărul al doilea al revistei, primul cu un articol de exegeză cu privire la „Tzedoqym” (saducei), urmat de o scrisoare explicativă<sup>34</sup> și al doilea cu observații filologice asupra limbii ebraice<sup>35</sup>. Doctorul în medicină Karpel (Nathan Pethachyah) Lippe, de asemenea „maskil”, scriitor în trei limbi (ebraică, germană, română) din Iași a publicat prima parte a unui articol referitor la persecuțiile împotriva evreilor, intitulat „Sinath Yisrael” în primul număr al revistei, menționând că urmarea articolului va apărea în viitor<sup>36</sup>. Urmarea însă nu a mai apărut, deși Lippe tratează această problemă în lucrările sale ulterioare, în limba germană. Scriitorul ebraic Meshulam Zalman Goldboim (Goldbaum) din Iași a publicat o poezie romantică sentimentală, precum și o elegie în memoria prietenului său, activistul „maskil” și filantropul Yonah (Jonas) Byck din același oraș, ambele în numărul al doilea<sup>37</sup>. Rabinul Yitzchak Aizik Schor, președintele Tribunalului Rabinic din București a publicat un articol asupra filozofiei lui Maimonide, articol pe care i l-a trimis lui Rabener sub forma unei scrisori pe care i-a adresat-o. Articolul a apărut în numărul al doilea al revistei<sup>38</sup>. În același număr, rabinul Yakov Kopel Zwy ben Gabriel (Dickman) din Fălticeni a publicat un tablou cronologic al istoriei evreilor de la anul ieșirii evreilor din Egipt, dată stabilită de el în anul ebraic 2448 pe baza Bibliei Ebraice (respectiv în anul 1212 înaintea erei creștine), până în anul ebraic 5637, anul în care rabinul Malbim a împlinit vârsta de 67 de ani (respectiv până la anul apariției celui de al doilea număr al revistei, 1876-1877)<sup>39</sup>. Acest lucru arată că atât rabinul Dickman, cât și Matityahu Simcha Rabener erau favorabili rabinului Malbim. Trebuie să subliniem faptul că atât Yitzchak Aizik Schor, cât și Yakov Kopel Dickman erau rabini ortodocși, dar influențați de ideologia Haskalei și apropiați de Matityahu Simcha Rabener, deși orientarea lui era diferită de cea a ortodoxiei tradiționale. Acest fapt ne face să ne gândim la extinderea influenței Haskalei asupra evreilor (și rabinilor) ortodocși din România, în cadrul celor care nu aparțineau de curentul hasidic. Printre colaboratorii revistei trebuie să menționăm și numele scriitorului și profesorului „maskil” Yakov Chayym Halevy Korn din Lemberg, care a servit ca profesor de ebraică și religie la școlile evreiești moderne din Craiova și București. Korn era prieten cu Rabener încă din copilărie, de la Lemberg. El a fost influențat de punctul de vedere al lui Peretz Smolenskin și a colaborat la revista acestuia, „Hashachar”, din

<sup>34</sup> Y.A. Taubes: „Shalom lekha yedid liby hamaskil hashalem bemdayym”. *Zimrath Haaretz*, 2 (1876-1877), p. 17.

<sup>35</sup> D.B. Sufrin (?): „Likhvod HaMaShBIR”. *Zimrath Haaretz*, 2 (1876-1877), p. 31 – 32.

<sup>36</sup> K. Lippe: „Sinath Yisrael”. *Zimrath Haaretz*, 1 (1872), pp. 61-62.

<sup>37</sup> M.Z. Goldboim: „Lev nishbar”. *Zimrath Haaretz*, 2 (1876-1877), p. 6; idem, „Matzeveth qevurath haghever...Yonah Byck”. *Zimrath Haaretz*, 2 (1876-1877), p. 12.

<sup>38</sup> Y.A. Schor: „Haoneh betzedey noraoth, yaaneh eth shalom mafly bethoratho pelaoth”. *Zimrath Haaretz*, 2 (1876-1877), pp. 15 – 16.

<sup>39</sup> Y.K.Z. Dickman: „Seder hadoroth”. *Zimrath Haaretz*, 2 (1876-1877), pp. 43 – 44.

Viena. De asemenea, a fost profesorul particular de limba ebraică al rabinului doctor Moses Gaster. Deși menționează că era „la Lemberg”, în anul 1872 era la București. În același an a publicat o poezie în revista *Zimrath Haaretz* (în primul număr al revistei). În această poezie îl felicită pe Rabener pentru inițiativa lui. În același număr, el a publicat o scrisoare laudativă la adresa lui Rabener. În numărul al doilea al revistei, el a publicat un articol referitor la istoria rugăciunii de binecuvântare a lunii<sup>40</sup>.

Prezența „maskililor” din diferite orașe ale României printre colaboratorii revistei *Zimrath Haaretz* demonstrează existența legăturii între acești *maskili*. Mișcarea de *Haskala* din România a dispus astfel de o revistă a ei, deși numai pentru o perioadă scurtă. Majoritatea acestor colaboratori *maskili* ai revistei erau imigrați din Galiția și Bucovina, excepție fiind David Wechsler, născut la Iași. Totuși este greu să vorbim despre o unitate de idei între acești *maskili*. Majoritatea aparțineau curentului moderat, conservator. Totuși, printre ei apare un *maskil* influențat de ideologia lui Peretz Smolenskin. În privința orientării religioase, observăm un grup heterogen: rabini ortodocși alături de rabini de orientare modernă. În privința ocupațiilor lor, colaboratorii revistei *Zimrath Haaretz* erau profesori în școlile evreiești „moderne”, rabini, medici, oameni de afaceri, unii dintre ei activând și în domeniul public în scopul difuzării ideologiei *Haskalei* în România.

Printre colaboratorii din alte țări, în primul rând îl menționăm pe rabinul doctor Eliezer Elyahu (Lazar Elias) Igel din Cernăuți. În primul număr, el a publicat o scrisoare prin care îl felicită pe Rabener pentru inițiativa lui, precum și un comentariu talmudic cu ajutorul căruia justifica studiul gramatical al limbii ebraice și studiul filozofiei și al științelor<sup>41</sup>. În cel de al doilea număr al revistei, rabinul doctor Igel a publicat o scrisoare adresată inițial lui Mordechai Strelisker (care decedase în anul 1875), în care nota câteva observații filologice la cartea acestuia, „*Shney hameoroth hagedolym*”<sup>42</sup>. Desigur că scrisoarea fusese scrisă înaintea morții lui Strelisker. Un colaborator din Galiția era Zelig HaKohen Loiterbach (Lauterbach) din Drohobycz, care a publicat o recenzie a cărții „*Theudath Yisrael*” de Yakov Reifman, urmată de o scrisoare adresată acestuia.<sup>43</sup>

<sup>40</sup> Y.Ch. Korn: „Yad sheluchah”. *Zimrath Haaretz*, 1 (1872), pp. 4-5; *idem*, „Mikhthav lelamed”. *Zimrath Haaretz*, 1 (1872), p. 8; *idem*, „Maqor minhag birkhath halevanah”. *Zimrath Haaretz*, 2 (1876-1877), pp. 18-27; M. Gaster, *Memorii (fragmente), corespondență*. (V. Eskenasy, ed.). București, 1998, pp. 42-44; L.Z. Herşcovici: *Le mouvement de la Haskala* (v. prima notă), pp. 315 – 316.

<sup>41</sup> E.E. Igel: „Shalom uberakhah lerosh HaMaShBIR”. *Zimrath Haaretz*, 1 (1872), p. 9.

<sup>42</sup> E.E. Igel: „Shalom uberakhah likhvod yedidy hanekhhad...Mordekhai ben David Strelisker”. *Zimrath Haaretz*, 2 (1876-1877), pp. 13-15; M. Strelisker, *Shney hameoroth hagedolym, shir limudy umusary, yesodatho behorerey qodesh bedivrey chakhameinu hagedoshym baaley haTalmud zikhronam livrakhah*. Lemberg, 1870, *passim*.

<sup>43</sup> Z. Lauterbach: „Leghever chakhham beoz ish chemdoth...”. *Zimrath Haaretz*, 1 (1872), pp. 18 – 22.

Cercetătorul studiilor iudaice Feivel Goldschtapf din Viena a publicat un articol asupra istoriei rugăciunii și un comentariu la pericopa "Sheminy" din Thora în primul număr al revistei și câteva remarci favorabile asupra studiului critic al Talmudului în cel de al doilea număr al ei<sup>44</sup>. Poetul Max Emanuel Stern (Mendel ben Yitzchak Stern), editorul revistei *Kokhvey Yitzchak* din Viena, a publicat o elegie în memoria lui Meir Letteris la moartea acestuia, în primul număr al revistei *Zimrath Haaretz*<sup>45</sup>. Sub pseudonimul "Gan Naul", scriitorul ebraic Asher Nisan ben Yehuda Levinsohn din Vilna (Vilnius) a publicat o poezie în primul număr al revistei<sup>46</sup>. Pseudonimul "Aviv", prezent în primul număr al revistei, probabil că este al scriitorului ebraic și idiș Reuven Asher Broides, de asemenea din Vilnius. Acest pseudonim este folosit pentru semnarea unei scrisori către Rabener, scrisoare care însoțește o povestire trimisă acestuia de către scriitorul Avraham Sklovsky prin intermediul lui Broides, prietenul său<sup>47</sup>. Această povestire, al cărei subiect se desfășoară în *Eretz-Israelul* antic, include și aspecte contemporane. În primul număr al revistei apare și o povestire de Avraham Yakov Rozenfeld din Rusia<sup>48</sup>. În cel de al doilea număr al revistei apare un fragment dintr-o piesă de Friedrich Schiller, tradus în limba ebraică de M. L. Jaeger, sub titlul "Hasameach vahaatzuv" (Cel vesel și cel trist)<sup>49</sup>. Probabil că textul a fost ales fiind considerat de actualitate. În conformitate cu metoda folosită de „maskili”, numele personajelor sunt ebraizate. O povestire de Leopold Kompert a fost tradusă în limba ebraică de către Rabener personal și publicată de el în cel de al doilea număr al revistei<sup>50</sup>.

Prezența unor colaboratori din Bucovina, Galiția, Austria, Rusia dovedește că revista *Zimrath Haaretz* era trimisă *maskililor* din aceste țări și se bucura de prestigiu în rândul lor. Desigur, este vorba despre *maskili* care erau în legătură cu Matityahu Simcha Rabener, poate chiar prieteni ai lui. Se poate afirma că revista se bucura de reputație, prestigiu și influență în rândul *maskililor* din renumitul "Kulturkreis" al evreimii central-est europene, în pofida faptului că a apărut numai în două numere. În România, această revistă avea rolul bine definit de răspândire și propovăduire a ideologiei *Haskalei* și de cultivare a literaturii laice în limba ebraică. În afara României ea contribuia la cunoașterea situației culturale a evreilor din România, a activității "maskililor" și a situației mișcării de *Haskala* din această țară.

<sup>44</sup> F. Goldschtapf: "Divrey pag". *Zimrath Haaretz*, 1 (1872), pp. 34-36; *idem*, "Birkhath haberakhah". *Zimrath Haaretz*, 2 (1876), pp. 29 – 30.

<sup>45</sup> M.E. Stern: "Tzyun azkarah". *Zimrath Haaretz*, 1 (1872), pp. 3 – 4.

<sup>46</sup> A.N. Levinsohn (?): "Chavoth arevah". *Zimrath Haaretz*, 1 (1872), p. 8.

<sup>47</sup> R.A. Broides (?): "Hayoresh". *Zimrath Haaretz*, 1 (1872), pp. 51 – 57.

<sup>48</sup> A.Y. Rozenfeld: "Chetzym shenunym". *Zimrath Haaretz*, 1 (1872), pp. 57 – 61.

<sup>49</sup> Fr. Schiller: "Hasameach vahaatzuv; heethiq lelashon yvryth M. L. Jaeger". *Zimrath Haaretz*, 2 (1876-18779), pp.53 – 55.

<sup>50</sup> L. Kompert: "Ahavath em; heethiq lelashon yvryth: HaMaShBIR". *Zimrath Haaretz*, 2 (1876-18779), pp. 56 – 60.

Revista *Zimrath Haaretz* ar fi putut deveni coloana vertebrală a publicisticii ebraice a mișcării de *Haskala* din România. Ea însă nu a ajuns să joace acest rol, deoarece a apărut numai în două numere, la un interval de timp de patru ani între ele. Problema era cea a difuzării și sponsorizării acestei reviste. Probabil că Rabener spera în ajutorul lui Moses Montefiore, căruia i-a publicat și un panegiric, precum și în cel al lui Yitzchak Adolphe Cremieux (în onoarea căruia a publicat cuvinte de laudă de asemenea) și al Alianței Israelite Universale<sup>51</sup>. Acest ajutor însă probabil că nu a venit. Presupunem că primul număr a apărut cu ajutorul consulului evreu american Benjamin Franklin Peixotto, iar cel de al doilea cu ajutorul bancherului filantrop Jacob Neuschatz. Nu știm însă cine erau abonații revistei. O listă de subscripție nu a fost publicată în paginile ei. Putem presupune că numărul maskililor era mic în România, deoarece numărul colaboratorilor revistei din rândul lor era mic de asemenea. Nu cunoaștem nici tirajul revistei; presupunem că nu era mare. Ulterior, revista *Zimrath Haaretz* a devenit o raritate bibliografică și a trezit întrebări asupra continuității între cele două numere publicate<sup>52</sup>. Continuarea unor articole și poezii din primul în cel de al doilea număr demonstrează această continuitate. Am găsit un exemplar al revistei, respectiv a ambelor ei numere, la Biblioteca Națională a Israelului, de la Ierusalim.

Deși revista se închisese, colaboratorii ei din Iași au continuat să se întâlnească și să fie în legătură între ei. Câtiva „maskili” din acest oraș se întâlneau la cafeneaua locală „Collo” și discutau între ei asupra limbii ebraice, tradiției iudaice și modernizării vieții evreiești<sup>53</sup>. Activitatea orașului Iași ca unul dintre centrele organizate al mișcării de *Haskala* din România a continuat. Deși numai parțial, revista *Zimrath Haaretz* a reușit să contribuie la o unire a eforturilor „maskililor” din oraș și din țară, contribuind la extinderea acestei mișcări și la organizarea ei.

<sup>51</sup> [M. S. Rabener]: „Hasar Moshe Monefiore”. *Zimrath Haaretz*, 2 (1876-1877), p.35; idem, „Haaluf Yitzchak Adolphe Cremieux”. *Zimrath Haaretz*, 2 (1876-1877), p. 36.

<sup>52</sup> M. Gilboa, *Leqsyqon haytonuth hayvryth bemeoth hashemoneh-esreh vehathesha-esreh*. Jerusalem & Tel Aviv, 1992, pp. 246 – 247.

<sup>53</sup> [M. Schwarzfild]: „N. Fraenkel”, de M.S. *Egalitatea*, 29.10.1904, p. 331; K. Lippe: „Literatura judaică în România: în amintirea lui Nachman Fraenkel”. *Egalitatea*, 5.11.1904, p. 338.

## DESPRE O STRUCTURĂ COMUNITARĂ: *HEVRA KADIŞA*

ANA-GABRIELA VASILIU

Societatea de înmormântare *Hevra Kadişa* era de obicei o societate închisă formată din evrei, care se ocupa cu pregătirea defunctului pentru a fi înmormântat în conformitate cu legea evreiască. Sarcina societăţii este una nobilă fiind considerată o faptă bună de adevăr, parafrazată şi în Tanach<sup>1</sup>, în cazul în care Iacov, îi cere fiului său Iosif să-i facă o favoare şi să-l îngroape în *Eretz Israel*. Societatea *Hevra Kadişa* este astfel una dintre cele mai importante din spaţiul evreiesc şi în paralel una dintre cele mai importante din România.

Termenul *Hevra* (din cuvântul aramaic חברה – societate), reprezenta la origine o asociaţie de întraajutorare ce făcea parte din societatea evreiască tradiţională<sup>2</sup>. Societatea nu era limitată la un domeniu anume, scopul său vizând diferite domenii de activitate: social, religios sau caritabil. Fondată iniţial în acest sens, în comunităţile askenaze, societatea purta şi apelativul de „sacră”, uneori fără a avea nici o legătură cu sensul direct al cuvântului<sup>3</sup>. *Societatea Sacră a Croitorilor* este doar una din asociaţiile ce purta această denumire. Cu timpul, atât în ritul askenaz, cât şi în cel sefard, *Hevra Kadişa* (din aramaică - חברה קדישא - Societatea Sfântă, Frăţia Sfântă) a devenit sinonimă cu o asociaţie care îşi asumă benevol sarcina îngrijirii muribunzilor şi a pregătirii funeraliilor<sup>4</sup>.

Originea *Hevrei* este însă incertă. Într-o răspunsă, Asher ben Jehiel se referă la o *Hevra Kadişa* care a format o asociaţie pentru *Gemilut Hasidim*, în care erau cuprinse toate asociaţiile caritabile. Regulile ei specificau că, un fiu putea moşteni drepturile şi privilegiile părintelui său în *Hevra*, imediat ce acesta a împlinit majoratul religios (*Bar Miţva*). Răspunsă discută apoi, pe larg, ce se întâmplă dacă un membru al Frăţiei nu are nici un moştenitor de drept comun. Membrii societăţii îşi rezervau dreptul ca în acest caz să decidă ei cine are un caracter moral indubitabil, adică cel ales trebuia văzut ca fiind cel mai potrivit în ochii societăţii. Într-o altă răspunsă, se lămureşte problema succesiunii ca membru al *Hevrei*. Problema se prezintă astfel: un membru al *Hevrei* s-a căsătorit cu fiica altui membru şi au avut doi fii. Amândoi membrii au murit şi amândoi fiii au cerut să facă parte din *Hevra*, unul pe baza dreptului tatălui, iar celălalt pe baza dreptului bunicului său<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> Geneza 47,29.

<sup>2</sup> *Encyclopedia Judaica Jerusalem*, VIII, p. 442.

<sup>3</sup> Abraham Chill, *The Minhagim*, New York, Sepher Hermon Press, 1978, pp. 322-323.

<sup>4</sup> *Dicţionar Enciclopedic de Iudaism*, Bucureşti, Hasefer, 2001, p. 327.

<sup>5</sup> *Encyclopedia Judaica Jerusalem*, VIII, p. 442.

Dar nici una din aceste response nu specifică scopul concret al societății. Există rugăciuni care menționează că termenul *Hevra Kadișa* semnifica comunitatea evreiască în ansamblul ei<sup>6</sup>.

*Hevra Kadișa* a ajuns cu timpul, în special la evreii askenazi, să desemneze o frăție formată pentru un singur scop: împărțirea dispensei celui decedat în conformitate cu legile evreiești<sup>7</sup>. Sensul restrictiv al termenului este explicat într-un pasaj din Talmud, care se referă la datoria de a te îngriji de cel mort. Această datorie a devenit în scurt timp o regulă de bază ce s-a extins în întreaga comunitate evreiască. Era interzis prin lege să prestezi orice muncă când o persoană era pregătită pentru ritualul înmormântării. „Toți cei care trec pe acolo atunci când cineva este îngropat trebuie să se alăture cortegiului funerar”<sup>8</sup>. E celebră întâmplarea povestită de Rabbi Hannuna, care a ajuns într-un ținut și auzind sunetele unei înmormântări a văzut că toată lumea continuă să lucreze. Când rabinul a muștrat întreaga comunitate că nu-l respectă pe cel mort, aceștia au răspuns că există o societate, care se ocupă de ritualul de înmormântare și care le permite să-și continue munca<sup>9</sup>.

La începutul secolului al XIV-lea, *Hevra Kadișa* este menționată atât în Spania, cât și în Germania. Rashi specifică în tractatul din Mișna, *Moed Katan*, că există asociații responsabile de îngroparea propriilor membri<sup>10</sup>.

În Europa Occidentală s-au păstrat registre ale unor astfel de societăți din secolele XIII – XIV. Cu toate acestea trebuie precizat că ritualurile funerare au fost menționate pentru prima dată în epoca Amoraicilor<sup>11</sup>.

*Hevra Kadișa* numără în general optsprezece membri, deoarece, conform valorii numerice a consoanelor ebraice, cifra optsprezece este echivalentă cu cuvântul „hai” (viu)<sup>12</sup>. Dar nu oricine putea face parte din această societate. De obicei, membrii erau recrutați dintre persoanele cele mai erudite și mai bogate ale comunității. Un exemplu în acest sens îl reprezintă Sir Moses Montefiore. În Anglia secolului al XIX-lea el își îndeplinea cu mare zel îndatoririle de membru al societății de înmormântare sefarde. În jurnalul său, Moses Montefiore își exprimă mândria de a fi ales membru în Societatea Lavadorilor ce aparținea Congregației Spaniei, Portugaliei și Londrei<sup>13</sup>. La sefarzii occidentali, membrii societății sunt numiți *lavadores* (span. - cei care spală trupul).<sup>14</sup> În general, *Hevra Kadișa*

<sup>6</sup> *Dicționar Enciclopedic de Iudaism*, p. 328

<sup>7</sup> Hayyim Schauss, *The Lifetime of a Jew, Through the Ages of Jewish History*, Union of American Hebrew Congregations Cincinnati, 1950, p. 245.

<sup>8</sup> *Encyclopedia Judaica Jerusalem*, VIII, p. 443.

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 443.

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 443.

<sup>11</sup> Hayyim Schauss, op.cit., pp. 256-257.

<sup>12</sup> *Dicționar Enciclopedic de Iudaism*, p. 328.

<sup>13</sup> *Encyclopedia Judaica Jerusalem*, VIII, p. 444.

<sup>14</sup> *Dicționar Enciclopedic de Iudaism*, p. 328.



rămâne o societate închisă, membrii ei fiind văzuți de comunitate ca făcând parte dintr-un fel de elită socială a cărei etică nu era pusă la îndoială<sup>15</sup>.

Prima referire clară asupra statutului *Hevrei Kadiša* datează din secolul al XIV-lea<sup>16</sup>. Se pare că ea a luat formă grație învățatului Eleazar Askenazi în Praga anul 1564. Dar schițarea regulilor societății a fost efectuată de rabinul Juda Loew ben Bețalel din Praga. Autoritate rabinică, moralist cabalist și teoretician, supranumit Maharal, Iuda Loew a impus câteva legi care vizează comunitatea în ansamblul ei<sup>17</sup>. Acestea se refereau strict la respectarea etapelor pregătitoare înmormântării și la obligația achitării unei taxe bănești pentru funcționarea societății. Dar cea mai importantă regulă era aceea de a respecta cu strictețe tradițiile și legile procesiunii de înmormântare. Caracterul acestor legi a rămas neschimbat până astăzi, iar în societățile ultraortodoxe în care funcționează *Hevra Kadiša* acestea sunt respectate cu strictețe. În secolul al XIX-lea capii dinastiei hasidice Lubavich (Habad) s-au referit la grupările lor diferite de adepți, printre care și *Hevra Kadiša*<sup>18</sup>.

Deși, datorită fațadei de morți era considerată „singura adevărată”<sup>19</sup>, există societăți care au introdus printre îndatoririle lor și îngrijirea bolnavilor<sup>20</sup>. Femeile făceau și ele parte din aceste „Frății Sfinte”, sarcina lor fiind aceea de a se ocupa și de ceremonia de *Tohorah* (termen ebraic טהרה – curățire, purificare).<sup>21</sup>

Ceremonia spălării mortului, *Tohorah*, era efectuată de *mitnassekim* (însoțitori) membri ai *Hevrei Kadiša*, termen ce apare și în Talmud. *Encyclopedia Judaica Jerusalem* redă în paginile sale întreaga ceremonie de *Tohorah* care se desfășoară după următorul ritual<sup>22</sup>: trupul defunctului e așezat pe o masă specială, numită masa de *Tohorah*, cu picioarele spre ușă pentru a arăta eliberarea impurității. Apoi, în timp ce trupul e frecat și clătit cu apă, însoțitorii recită câteva versete biblice: „Și era loșua îmbrăcat în veșminte murdare și stătea înaintea îngerului. Și a răspuns și a zis celor care stăteau înaintea lui: Dezbrăcați-l de veșmintele cele murdare!. Și i-a zis lui: Iată ți-am iertat fărădelegile și te-am îmbrăcat cu veșmânt de prăznuire”<sup>23</sup>; „Și vă voi stropi cu apă curată și vă veți curăți de toate întinăciunile voastre și de toți idoli voștri vă voi curăți”<sup>24</sup>. Apoi, partea

<sup>15</sup> J. Katz, *Tradition and Crisis Jewish Society at the End of the Middle Ages*, New York, New York University Press, 1993, p. 133.

<sup>16</sup> *Dicționar Enciclopedic de Iudaism*, p. 328.

<sup>17</sup> *Encyclopedia Judaica Jerusalem* VIII, p. 389.

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 442.

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 443.

<sup>20</sup> Hayyim Schauss, op. cit., p. 257.

<sup>21</sup> *Encyclopedia Judaica Jerusalem*, XV, p. 1188.

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 1188 - 1189.

<sup>23</sup> Zaharia 3: 3,4.

<sup>24</sup> Ezechiel 36:25.

ventrală a corpului era frecată cu un ou spart, simbol al perpetuării continue a vieții (această primă parte a ritualului se mai păstrează azi doar în comunitățile ultraortodoxe). În timp ce cadavrul este ținut în poziție verticală se toarnă peste el nouă măsuri de apă. Aici se încheie cea mai importantă parte a ritualului de curățire și purificare. După ce corpul este șters cu cea mai mare grijă, acesta e îmbrăcat într-un giulgiu.



Foto 1 – Inscriptie pe o piatră tombală din Cimitirul Filantropia, București.

Mai există însă, încă un rit de *tohorah*, mult mai elaborat numit *Rehizah Gedolah* sau *Marea spălare*. El se aplică numai marilor rabini și învățători. Diferența constă în faptul că cele nouă măsuri de apă sunt folosite de mai multe ori pentru spălarea corpului. Uneori trupul e scufundat într-o *mikvah* (baie rituală) considerată ca singurul mijloc de purificare a persoanelor și uneltelor, conform poruncii biblice: „Numai izvorul, fântâna și adunările de apă vor rămâne curate, iar cel ce se va atinge de mortăciunile din ele, acela necurat va fi”<sup>25</sup>. Dar obiceiul acesta a fost puternic contestat chiar de rabini, deoarece descuraja femeile să frecventeze baia rituală. Spre

<sup>25</sup> Levitic 11:36.

deosebire de corp, părul nu e spălat, ci doar pieptănat, iar unghiile de la mâini și de la picioare tăiate.

Baza *Tohorah* se află în *Eclesiast* 5:15 în care se spune că „așa cum el a venit pe lume, trebuie să și meargă din lume”, ceea ce înseamnă că așa cum un om după naștere este spălat, tot așa trebuie să părăsească și lumea aceasta. Dar, la fel ca și alte ceremonii de înmormântare, nici ceremonia de *Tohorah* nu este menționată în *Biblie*.<sup>26</sup>

La înmormântarea regilor erau utilizate mirodenii ce răspândeau un parfum dulce. În *Tanach*, acest procedeu este descris astfel: „Și l-au îngropat în mormântul pe care și-l săpase el în cetatea lui David; și l-au pus pe un pat pe care-l umpluse cu aromate și cu tot felul de miresme; la înmormântare lui i s-au ars foarte multe aromate”.<sup>27</sup> La mormintele regilor din Ierusalim s-a descoperit o baie aflată la intare, utilizată fie pentru spălarea mortului, fie pentru uzul preoților.

*Tohorah* era un ritual generalizat în timpurile scrierii Mișnei, a cărei redactare a fost încheiată la 200 e.n., fapt ce rezultă din decizia că ritualul putea fi efectuat chiar și de Șabat<sup>28</sup>. În literatura talmudică se menționează clătirea corpului cu mirt și tăierea părului celui decedat. După efectuarea procesiunii, însoțitorii își spală mâinile cu apă sărată. Cimitirele tradiționale au în incinta lor o anexă numită chiar *Tohorah*, tradus aici prin „casa curățirii”.

Cei care au îmbrățișat Reforma iudaismului din secolul al XIX-lea, au contestat caracterul neschimbător al legii scrise eliminând din practicile religioase și ceremonialul de *Tohorah*.<sup>29</sup>

La încheierea funeraliilor, membrii *Frăției Sfinte* merg să se purifice la baia rituală, apoi iau masa împreună<sup>30</sup>. Celebrarea *Hevrei Kadiša* are loc o singură dată pe an, de obicei într-o zi fixă, pe șapte Adar, când are loc comemorarea morții lui Moise<sup>31</sup>. Multe comunități sărbătoreau această zi în intervalul 15-20 Kislav. La Pressburg, în Bratislava, ceremonia se desfășura de Lag ba Omer, pe 18 Iyar. Membrii *Frăției* țineau cu acest prilej o zi de post, urmată de un ospăț al societății.<sup>32</sup> O parte din aceste practici s-au păstrat în comunitățile ortodoxe până în zilele noastre.

În secolul al XVIII-lea, comunitățile lituaniene, fixau tarifele acestor societăți pentru a preîntâmpina abuzurile. *Hevra Kadiša* se ocupa și de întreținerea cimitirului, care de obicei îi și aparținea. În comunitățile mari, îngroparea morților fără familie cădea în sarcina altei societăți, denumite

<sup>26</sup> *Encyclopedia Judaica Jerusalem XV*, p. 1188 -1189.

<sup>27</sup> 2 Cronici 16:14.

<sup>28</sup> *Encyclopedia Judaica Jerusalem XV*, p. 1188.

<sup>29</sup> *Dicționar Enciclopedic de Iudaism*, p. 399.

<sup>30</sup> *Ibidem*, p. 328.

<sup>31</sup> Joseph Telushkin, *Jewish Literacy*, New York, William Morrow and Company, 1991, p. 626.

<sup>32</sup> *Ibidem*, p. 328.

„*hevra hesed şel emet*” („societatea datoriei dezinteresate”)<sup>33</sup>. Cuvintele *hesed şel emet* sunt amintite într-un episod din Geneză.<sup>34</sup> Patriarhul Iacob înainte să părăsească această lume îl cheamă pe fiul său Iosif spunându-i: „De am aflat har în ochii tăi, pune-ți mâna pe coapsa mea și jură că vei face milă (*hesed*) și dreptate (*emet*) cu mine”.<sup>35</sup>

Istoricul Jacob Katz e de părere că aceste societăți sunt produsul vieții tumultuoase din marile orașe ca Praga, Frankfurt etc. Fraternitățile erau absolut necesare în localitățile de acest gen pentru ca evreii să nu se rupă de tradiție. Existența lor a condus treptat la înființarea altor Societăți și în comunitățile așkenaze mai mici<sup>36</sup>. În opinia lui Katz, *Hevra Kadișa* a răspuns la două categorii de nevoi: pe de-o parte garanta membrilor săi că atunci când vor avea nevoie li se va acorda asistență, iar pe de altă parte, întregul ritual al înmormântării a fost transferat de comunitate Societății Sacre<sup>37</sup>.

O descriere a muncii depuse de *Hevra Kadișa* a fost redată de profesorul Jacob Neusner, care a participat la înmormântarea socrului său, decedat în urma unei excursii la Ierusalim<sup>38</sup>. Referindu-se la *Hevra Kadișa* a Ierusalimului, în lucrarea intitulată „*Acei evrei minunați*”, Neusner spune că „această societate mi-a arătat încă o dată ce înseamnă să fii evreu și mai mult, că Tora înseamnă mai mult decât toate cărțile pe care le-am citit vreodată. Membrii *Hevrei* s-au purtat cu mare grijă și respect față de mort. La sfârșitul ceremoniei, conducătorul *Hevrei* a rostit cu voce tare, ca și când mortul ar fi trebuit să audă și el: „Mordecai ben Menahem, toată această procesiune este în onoarea ta; și dacă nu ne-am făcut treaba așa cum trebuie, te rugăm să ne ierți”<sup>39</sup>.

Asociațiile de înmormântare continuă să fie organizații foarte importante și în prezent, onorariile lor fiind folosite pentru finanțarea unor activități comunitare<sup>40</sup>. În emigrația așkenază, organizațiile evreilor originare din aceeași regiune a Europei de Est (așa numitele *Landmanschaften*) au fiecare propria ei *Hevra Kadișa*.

În Statele Unite ale Americii, rolul principal al Frăției Sacre este, printre altele, și acela de a plăti costul înmormântării acelor familii care nu au această posibilitate<sup>41</sup>.

<sup>33</sup> *Dicționar Enciclopedic de Iudaism*, p. 328.

<sup>34</sup> Daniel S. Syme, *The Jewish Home. A Guide for a Jewish Living*, New York, UHAC Press New York, 1988, p. 102.

<sup>35</sup> Geneza 47:29.

<sup>36</sup> Jacob Katz, op. cit., p. 133.

<sup>37</sup> *Ibidem*, p. 133.

<sup>38</sup> Joseph Tellushkin, op. cit., p. 626.

<sup>39</sup> *Ibidem*, p. 627.

<sup>40</sup> Daniel S. Syme, op. cit., p. 102.

<sup>41</sup> Geoffrey Wigoder, *The New Standard Jewish Encyclopedia*, New York, 1992, p. 205.

În Israel, nu numai așkenazii și sefarzii au societăți distincte de înmormântare, dar chiar și în interiorul grupului așkenaz, hasidimii și mitnagdimii au fiecare societatea lor<sup>42</sup>. În multe comunități contemporane, membrii acestor societăți sunt persoane angajate în acest scop.

### **Rolul „Confreriei Sacre” în spațiul evreiesc din România**

Informațiile referitoare la existența unei *Societăți Sacre* în localitățile din România sunt puține la număr. Cele mai multe provin din zona Moldovei. Dar asta nu înseamnă că, în celelalte provincii românești, *Hevra Kadiša* nu a funcționat, ci doar că în multe cazuri, documentele din arhive au fost distruse sau urma lor s-a pierdut de-a lungul timpului.



Foto 2: Monumente funerare în Cimitirul Filantropia, București.

În România, studiul pietrelor tombale a devenit un domeniu de cercetare pentru istorici abia în secolul al XIX-lea<sup>43</sup>. Jacob Psantir, Elias Schwarzfeld și Meyer Abraham Halevy sunt doar câțiva istorici care au cercetat cu

<sup>42</sup> *Dicționar Enciclopedic de Iudaism*, p. 328.

<sup>43</sup> Lya Benjamin, *Evreii din România în texte istoriografice*, Hasefer, București, 2002, p. 52.

dăruire cimitirele evreiești din țara noastră<sup>44</sup>. Despre existența „Societății Sacre”, istoricii nu au oferit prea multe informații. Totuși, Elias Schwarzfild vorbește despre existența unei *Hevra Kedoșa* în Moldova, încă din veacul al XVIII-lea și începutul celui de-al XIX-lea<sup>45</sup>. Istoricul menționează că *Hevra Kadișa* era întotdeauna separată, în sensul că avea o organizare deosebită, cu un statut special, numit *Tecunot*. Statutul era redactat de membrii Hevrei, iar societatea se îngrijea de înmormântarea decedaților. *Hevra Kadișa* era condusă de un *Gabai* (Efor) și de asesori. Membrii plăteau câte o dare fixă, din care se întrețineau cimitirele, aflate în subordinea lor. În cazurile de deces, ei percepeau câte o taxă de la familiile defuncților. Sub îngrijirea lor erau Pinkesin – registrele morților, în care se înscriau și evenimentele importante, de veselie sau durere, petrecute în sânul comunității.

Din prima jumătate a secolului al XVIII-lea datează prima menționare a acestei societăți în Oradea<sup>46</sup>. Cele mai multe informații figurau în originalul proceselor verbale și în arhivele comunităților evreiești, dar acestea s-au pierdut în timpul ghețizării aproape în întregime. Până și cartea „*Az Oradeai Izraelita Szentegylet - Chevra Kadisa 200 evestörténete 5941 - 1731, 5691- 1931 közzét*”, apărută în 1931, a devenit inaccesibilă prin raritatea ei<sup>47</sup>. Iată câteva din statutele Confreriei Sacre „Manifestare a dragostei față de semenii” a evreilor din Oradea, redactat în anul 1731, semnat de 68 de persoane, care confirmă existența unor forme avansate de organizare comunitară publicate și de Tereza Mozes:<sup>48</sup>

„1. În fiecare an, în prima zi a lunii Nisan, se vor alege doi fruntași. Unul dintre fruntași pe bază de tragere la sorți și majoritate de opinii. Vechiul fruntaș rămas își îndeplinește funcția până în anul următor al lunii Nisan.

4. Dacă între membrii Confreriei apar diferențe la petrecere sau în cimitir, atunci fruntașii să-l silească pe cel mai tânăr ca, în 24 de ore, să-și ceară iertare de la cei mai în vârstă în fața a zece oameni.

6. Dacă moare un copil sub trei ani, atunci acel membru, pe care fruntașul îl numește este obligat să meargă la cimitir pentru săvârșirea celor cuvenite. Dacă nu se supune să fie silit la plată.

9. Dacă un membru al Comunității sau al Confreriei se îmbolnăvește, Comunitatea e obligată să trimită la el, în fiecare

<sup>44</sup> Raoul Siniol, *Portrete și schițe sefarde*, Ierusalim 1981, pp. 122 - 126; *Analele Societății Istorice „Juliu Barasch” - Istoricul comunității din Ploiești*, București, 1889, p. 1.

<sup>45</sup> Lya Benjamin, *op. cit.*, p. 81.

<sup>46</sup> IMER II/1, București, 1988, doc. nr. 84, pp. 61-64.

<sup>47</sup> Tereza Mozes, *Evreii din Oradea*, Hasefer, București, 1997, p. 36.

<sup>48</sup> *Ibidem*, pp. 37 - 38; IMER II/1, doc. 84, p. 61.

noapte, doi oameni pentru priveghere. Dacă cel pe care tragerea la sorți îl stabilește e plecat în călătorie, în locul său, fruntașul să trimită un înlocuitor plătit și atunci când persoana respectivă se întoarce acasă, se restituie suma stabilită pentru cel ce l-a înlocuit.

12. De Șuşan - Purim, fruntașii să umble din casă în casă cu doi gropari și cu cele necesare mortului.

15. Vizitarea bolnavilor este înainte de toate misiunea membrilor Confreriei. Dacă situația bolnavului se agravează și produce îngrijorare, fruntașii sunt obligați să trimită enoriașul la bolnav chiar și de o sută de ori pe zi. Cu fiecare prilej, enoriașul să înștiințeze despre nevoile sufletești sau trupești ale bolnavului.

16. Dacă cuiva, prin tragere la sorți, îi revine obligația de a îngriji un bolnav, dar nu poate să se ducă, să trimită în locul său pe altcineva.

23. În caz de moarte, cel puțin doi membrii sunt obligați ca în timpul săptămânii de doliu, să-i viziteze zilnic pe îndoliați. Trebuie să poarte de grijă ca în casa mortuară, de dimineața până seara, să fie minian.

24. Cel ce la comunitate îndeplinește funcția de președinte, administrator, etc., acela nu poate fi ales în nici un fel de slujbă la Confrerie.

25. Începând cu prima jumătate a Sărbătorii Paștelui din anul 5491, nu se poate mări numărul membrilor Confreriei, decât, eventual, cu un membru pe an.”

Semnatarii se obligau să respecte întocmai cele prevăzute în acest statut. Se remarcă grija față de bolnavi, cinstea acordată celor decedați, precum și atenția față de membrii familiilor acestora. Nu oricine putea deveni membru al Confreriei Sacre, acest lucru rezultând și din faptul că, printre membrii ei, nu putea fi cooptat decât un singur om pe an.

Interesant este și punctul trei, care immortalizează un obicei interesant. La sărbătoarea bucuriei - Purim, numită de unii istorici și a destinului, de altfel, singura sărbătoare laică a poporului evreu<sup>49</sup>, membrii comunității erau vizitați de gropari. Scopul acestei vizite simbolice era de a reaminti tuturor că viața e trecătoare și că în fața cerului toți oamenii sunt egali<sup>50</sup>.

În cimitirul vechi din orașul Bacău care datează din secolul al XVIII-lea s-a descoperit o piatră tombală din 1703<sup>51</sup>. Complicatul ritual funerar evreiesc nu era oficiat pe vremuri, în mod obligatoriu, de un cleric sau de

<sup>49</sup> Lya Benjamin, Irina Cajal-Marin, Hary Kuller, *Mituri, rituri și obiecte rituale iudaice*, București, Hasefer, 1994, p. 107.

<sup>50</sup> Teresza Mozes, *op. cit.*, p. 38.

<sup>51</sup> I. Kara, S. Cheptea, *Inscripții ebraice*, Iași, Centrul de Istorie și Civilizație Europeană, 1994, p. 11.

ciocli profesioniști ci, dimpotrivă de oameni evlavioși și de vază care formau o frăție de înmormântare numită *Hevra Kedoșa* (Societate modernă, în prescurtare Sacra)<sup>52</sup>. Chiar dacă nu avea o formă organizatorică fixată scriptic această frăție de înmormântare exista, activa și gospodărea cimitirul. Ea avea un fond bănesc provenit din vânzarea parcelor din cimitire, din taxele de înmormântări și din donații. La Bacău o asemenea frăție exista din secolul al XVIII-lea<sup>53</sup>. Chiar dacă comunitatea evreiască nu avea încă un statut de funcționare, asociația beneficia de o condică, numită și Catastif sau Pinkas, precum și de statute proprii. Explicația e simplă: existența unui cimitir și respectarea ritualului de înmormântare erau primordiale în viața comunitară. A.D. Birnberg redactează în 1887 o monografie în care notează că, cel mai vechi document al obștii evreiești din Bacău este Pinkasul Asociației Sacre din 1771 și că *Hevra Kedoșa* a fost desființată în secolul al XIX-lea. Informații complete sunt oferite mai târziu de istoricul I. Kara, care a cercetat și copiat în 1939 catastiful Frăției<sup>54</sup>. El a arătat că cea mai veche însemnare din acest catastif este datată 1774, deși anagrama foii de titlu „Hagoel mimavet” (Izbăvitorul de moarte) are numărul 1771. I. Kara afirmă că pe primele treisprezece pagini erau scrise caligrafic, în alfabetul Rași, statutele frăției ca și considerații tradiționale despre moarte și despre importanța materialului de înmormântare. Catastiful cuprindea sute de nume de membrii. Autorul mai menționează că, spre deosebire de frăția din Roman, aici s-a decis în 1833, ca alături de staroste (gabai) să mai facă parte din conducerea frăției și alte persoane: un președinte (roș), un vicepreședinte și un cenzor (roș heșbon). Catastiful a fost caligrafiat de David, fiul lui Jehiel Mihal, care a scris și catastifele de *Hevra Kedoșa* din Roman și Telenești. Merită precizat și faptul că acest catastif al Frăției Sacre din Bacău era o adevărată operă de artă, nu doar prin frumoasa caligrafie a înscrisurilor, cât și prin motivele ornamentale tradiționale care împodobeau chenarele paginilor.

Tot istoricul I. Kara ne oferă singurele informații despre membrii *Hevrei*, despre conducerea frăției, despre taxe și regulile din interiorul ei<sup>55</sup>.

Astfel, membrii *Hevrei Kadișa*, candidați la funcția de membru deplin a Frăției trebuiau ca, timp de trei ani să fie stagieri (*șameș*). După acest răstimp, ei plăteau o taxă de intrare (*berbânță*) și ofereau un praznic întregii Frății. Inițial, ritualul de înmormântare era îndeplinit de toți membrii *Hevrei*, dar mai târziu au fost angajate persoane speciale, plătite de membrii în acest scop. Cei care făceau parte din Frăție aveau obligația să-și păstreze caracterul moral nealterat și să participe la trei praznice pe an: de Pesah, Șavuot și Sucot. Conducerea era aleasă prin tragere la sorți. Numele membrilor erau scrise pe bilețele și introduse într-o urnă (*ralfe*). Primele trei

<sup>52</sup> I.Kara, *Obștea evreiască din... Bacău*, București, Hasefer, 1995, p. 97.

<sup>53</sup> *Ibidem*, p. 97.

<sup>54</sup> *Ibidem*, p. 98.

<sup>55</sup> *Ibidem*, p. 99.



nume extrase îi indicau pe electori (*borerim*). Aceștia îl numeau pe starostele Frăției, pe ajutorul acestuia (*bimcam*), pe „credincios” (*neeman*) și pe cenzor (*roș hešbon*). Rolul starostelui era acela de a fixa prețul parcelelor de mormânt, taxa de înmormântare și de inaugurare a pietrei funerare, taxa de intrare în frăție și diversele amenzi. El păstra fondurile și catastiful Hevrei, prezida adunările, ceremonialul înmormântărilor și praznicele. Totodată, judeca neînțelegerile dintre membrii și stabilea un calendar al întâlnirilor Frăției.

Dacă familia defunctului nu dispunea de bani pentru a plăti săparea gropii, aceasta depunea la staroste un amanet care trebuia răscumpărat în cel mult un an. Amenzile pentru diferitele încălcări ale statutului erau împărțite între staroste și membrii Hevrei. În catastiful „Frăției Sacre” din Bacău s-au păstrat cincizeci și cinci de însemnări despre primiri de membrii, socoteli, judecăți și amenzi, încadrate în intervalul 1774 - 1831. Numeroasele conflicte izbucnite între membrii frăției au fost și ele consemnate în catastif. O mențiune specială menționează că în 1832 noii membri se obligau să respecte întru totul dispozițiile starostelui, dar că în pofida acestora numărul conflictelor nu s-a diminuat.

Nu se știe cu exactitate când s-a desființat *Hevra Kedoșa*, deși din documente reiese că în anul 1901 exista o Societate Sacră, autonomă față de conducerea comunității<sup>56</sup>.

Un alt document stipulează că apelul din 1919, prin care populația era chemată să contribuie la amenajarea șoselei către noul cimitir, era semnat de „Societatea Sacră” și nu de conducerea comunitară. Se pare că în 1922 s-a încercat o conciliere între comunitate și frăție, în sensul că administrarea cimitirului și gestionarea veniturilor au revenit comunității. Reglementarea nu a rămas în vigoare prea mult timp, cu toate că, a fost organizată și o întrunire a populației în acest scop.

*Hevra Kadiša* e menționată și în documentele din localitatea Podul Iloaiei<sup>57</sup>. Frăția e considerată cea mai veche organizație obștească, care se îngrijea de înmormântare, cimitir și de bolnavii săraci. Se pare că aceasta a fost înființată imediat după întemeierea târgului, dar catastiful s-a pierdut în timpul primului război mondial.

La Botoșani, un document datat 10 aprilie 1761 demonstrează vechimea comunității evreiești din aceste locuri<sup>58</sup>. Membrii Confreriei sacre din Botoșani hotărâsc lefurile deservenților de cult, angajându-se să-și plătească cu regularitate contribuția stabilită pentru fondul comunitar. Aceste informații au fost înscrise în catastiful Confreriei Sacre din Botoșani. Din sursele existente rezultă că cele mai multe pinkasimi ale colectivităților evreiești din Moldova au început să fie scrise prin a doua jumătate a secolului al XVIII-lea.<sup>59</sup>

<sup>56</sup> *Ibidem*, p. 100.

<sup>57</sup> I. Kara, *Obștea evreiască din Podul Iloaiei*, București, Hasefer, 2001, p. 47.

<sup>58</sup> *IMER II/2*, București, 1990, doc. nr. 34, p. 37.

<sup>59</sup> *Ibidem*, p. 38.

Prima însemnare în *Catastiful de Hevra Kedoşa* a obştii evreieşti din Piatra-Neamţ datează din 1771.<sup>60</sup> Copertele catastifului erau din piele de viţel: pe coperta din faţă se afla presat un *Magen David* (Steaua lui David) aurit. Catastiful conţinea 80 de foi din hârtie groasă şi de bună calitate, multe din ele împodobite cu flori şi figuri.<sup>61</sup> Iată un fragment din care denotă importanţa şi sfinţenia acestuia:<sup>62</sup> „Acesta este catastiful sfânt şi pur al frăţiei sacre, făcătoare de bine din obştea sfântă Piatra. Şi în el se află două cărţi. Una, Cartea vieţii, obiceiurile şi statutele frăţiei. Iar cartea a doua se numeşte Cartea morţilor şi în ea sunt cuprinse datele morţii fiecăruia”.

Statutele *Confreiei Sacre* din Târgu Neamţ din 1776 stipulează clar că „ceea ce este prevăzut aci trebuie să fie ascultat şi nimenea nu are voie să o calce, nici să preschimbe”.<sup>63</sup> Statutul a fost înscris în anul 1776 în pinkasul societăţii „Ghemilai Chasudim”. Pe fila întâi care ţine loc de titlu stau scrise în ebraică următoarele:<sup>64</sup> „Pinkasul înfrăţirii de binefacere din Tg. Neamţ”; „Această carte sfântă şi curată este a societăţii Ghemilai Chasudim din acest târg Neamţ”; „Acest pinkas l-am scris eu Megilem Fabiş în anul 1776 şi voi ocroti acest oraş, spre a-l ajuta pentru mine şi pentru robul meu David”.

Din 1794 datează Pinkasul *Hevrei Kadişa* din Roman, care se mai păstrează şi astăzi. Din unele documente a reieşit faptul că „Societatea Sacră” a existat aici înainte de această dată<sup>65</sup>. Din păcate, nu există o ordine în însemnările din primii ani de activitate, astfel că, prima însemnare datează din 1784, a doua din 1785, a treia din 1786, a patra din 1774 şi datele continuă reluând aceiaşi ani. Dar importanţa societăţii este clar menţionată: a înlocuit în timpuri vechi comunitatea, administrând pe lângă cimitir şi celelalte instituţii comunitare, îngrijindu-i pe săraci, văduve, orfani şi bolnavi. Pe lângă problemele organizatorice întâlnim stipulate în Pinkas, prescurtări de nume, care de obicei aparţineau învăţătorilor<sup>66</sup>. Aceasta nu înseamnă că toţi cei care poartă aceste nume sunt fii de rabini. O explicaţie ar putea consta în faptul că titlul însemna de fapt o problemă de onoruri.

În cuprinsul *Pinkasului* s-a găsit şi o însemnare în ebraică, datată 1867, în legătură cu desfiinţarea cimitirului vechi de către primarul Mihai Fundoianu. În acel an a fost dărâmat şi mausoleul de pe mormântul rabinului, dar şi coliba paznicului cimitirului Avraham Chetaru<sup>67</sup>. Comunitatea, în frunte cu rabinul Davis Ithak, au plătit oameni care au

<sup>60</sup> *IMER II/2*, doc. 76, p. 96-97.

<sup>61</sup> *Ibidem*, p. 97, în note la doc. 76.

<sup>62</sup> *Ibidem*, doc. 76.

<sup>63</sup> *IMER II/2*, doc. nr. 104, pp. 175-176.

<sup>64</sup> *Ibidem*, p. 176, în note la doc. 104.

<sup>65</sup> Pincu Pascal, *Obştea evreiască din Roman*, Hasefer, Bucureşti, 2001, p. 60.

<sup>66</sup> *Ibidem*, pp. 59 - 60.

<sup>67</sup> *Ibidem*, p. 61.

dezgropat osemintele (umplând trei sute de saci) și le-au îngropat în cimitirul nou. Până în a doua jumătate a secolului al XIX-lea, pinkasul a fost scris numai în ebraică, iar după această perioadă apar și expresii neebraice, amestecul român-ebraic devenind evident. În 1889, evreul Aba Abram a vândut Pinkasul din Roman, Societății Istorice „Iuliu Barasch”.



Foto 3: Binecuvântarea Cohanimilor – simbol pe o piatră funerară din Cimitirul Filantropia, București.

Statutul Confreriei Sacre a obștii evreiești din Telenești din 1794 mai poate fi consultat și astăzi.<sup>68</sup> Informațiile furnizate în statut sunt de un real interes pentru istorici, mai ales că în paginile lui este inserat și testamentul Rabinului Iehuda Piosul.<sup>69</sup> Acesta conține și câteva interdicții privitoare la ritualul de înmormântare: „N-are voie un străin de altă credință să vadă mortul în mormânt. Când se acoperă mortul, nu se va descoperi. Dacă moare cumva în cele nouă zile, trebuie de făcut ca mortul să nu-și strângă degetele. Când se scoate mortul, nu va ieși vreun om înainte. După ce au acoperit mortul, nu-l vor lăsa acolo unde a stat, ci îl vor muta în fața ușii. Dacă este cimitir în oraș, nu-l vor duce în alt oraș, fiind o mare ocară pentru mort. Cei cari s-au dușmănit în viață nu se vor înmormânta unul lângă altul. Unul care s-a pocăit se va îngropa lângă un evlavios”.

<sup>68</sup> *IMER II/2*, doc. 291, p. 419 - 424.

<sup>69</sup> *Ibidem*, p. 423.

Cercetătorii au descoperit inscripții care atestă existența Hevrei Kadișa în secolul al XIX-lea și în localitățile București și Arad. O inscripție din anul 1811, descoperită la București vorbește despre statutul Hevrei Kadișa a evreilor sefarzi. Aceasta demonstrează că ritul askenaz și cel sefard aveau fiecare o societate proprie.

„Statutul Hevrei Kadișa a evreilor sefarzi. Sunt precizate obligațiile membrilor față de confracții lor în caz de boală sau deces; sunt prevăzute acțiunile de solidaritate și de binefacere cărora trebuie să se conformeze toți membrii societății”<sup>70</sup>.

Alte două inscripții descoperite la Arad, una din 12 mai, iar cealaltă din 11-29 octombrie, ambele din 1838, atestă existența societății în acest veac:

„Confreria Sacră (Chevra Kadișa) din Arad solicită Magistratului orașenesc confirmarea actului de cumpărare a unui teren pentru construirea unui spital evreiesc în locul vechiului edificiu, aflat pe lista clădirilor ce urmează a fi demolate”<sup>71</sup>.

„Petiția Confreriei Sacre (Hevra Kadișa) din Arad către Magistratul orașenesc prin care repetă cererea de ratificare a contractului de cumpărare a terenului pentru noul spital, angajându-se să vândă vechea clădire de îndată ce se va ivi un cumpărător. Magistratul refuză și repetă condiția vânzării prealabile a vechii clădiri”<sup>72</sup>.

La fel ca pentru evreii din întreaga lume și pentru cei din România, Hevra Kadișa este cea mai sacră dintre societăți. Mărturie în acest sens sunt și cuvintele rostite de șef rabinul dr. Moses Rosen: „La fel cum e necesar minian (quorumul celor zece bărbați majori) pentru Sinagogă, e elementară existența unei *Hevra Kadișa*. Un pact sui-generis se încheie între componenții acestei „sfinte frății”: ca atunci când unul dintre ei va ajunge la cel din urmă popas de pe acest Pământ, ceilalți să-i vină în ajutor. Societatea *Sacra* îi obligă deci pe membrii ei să respecte cu pioșenie toată îngrijirea de care e nevoie pentru ca trupul aceluia care i-a precedat pe drumul fără întoarcere ale Eternității să-și găsească odihna; ei trebuie personal să îndeplinească toate aceste ritualuri, pentru ca și ei, la rândul lor, să beneficieze de această caritate pe care cel ce o primește nu o mai poate niciodată răsplăti. De aceea se numește „Caritatea Adevărului”<sup>73</sup>.

<sup>70</sup> IMER III/1, București, 1999, doc. 36, p. 345 .

<sup>71</sup> IMER III/2, București, 1999, doc. 248, p. 159 .

<sup>72</sup> Ibidem, doc. 259, p. 172 .

<sup>73</sup> Moses Rosen, *Eseuri biblice*, București, Hasefer, 1992, p.17.

**BIBLIOGRAFIE**

\*\*\* *Biblia sau Sfânta Scriptură*, Editura Institutului Biblic și de Misiune a Bisericii Ortodoxe Române, București, 2001, Ediție jubiliară.

\*\*\* *Dicționar Enciclopedic de Iudaism*, Hasefer, București, 2001, coord. Viviane Prager.

\*\*\* *Encyclopedia Judaica Jerusalem*, vol. VIII, Keter Publishing House Jerusalem, Israel, 1983-1991.

\*\*\* *Izvoare și mărturii privind istoria evreilor din România*, vol I, Hasefer, București, 1995; vol. II/1, FCER, București, 1998.

**BENJAMIN**, LYA, *Evreii din România în texte istoriografice*, Hasefer, București, 1993.

**BENJAMIN**, LYA, CAJAL MARIN, IRINA; KULLER, HARY, *Mituri, rituri și obiecte funerare iudaice*, Editura Fundației Culturale Române, București, 1994.

**CHILL**, ABRAHAM, *The Minhagim. The Customs and Ceremonies of Judaism*, Sepher Hermon Press, New York, 1978.

**KARA**, I., *Obștea evreiască din... Bacău*, Hasefer, București, 1995.

**KARA**, I., *Obștea evreiască din... Podul Iloaiei*, Hasefer, București, 1990.

**KARA** I.; CHEPTEA, STELA, *Inscripții ebraice*, Centrul de Istorie și Civilizație Europeană, 1994.

**KATZ**, IACOB, *Tradition and Crisis. Jewish Society at the End of the Middle Ages*, New York University Press, 1993.

**MOZES**, TERESA, *Evreii din Oradea*, Hasefer, București, 1997.

**PASCAL**, PINCU, *Obștea evreiască din Roman*, Hasefer, București, 2001.

**ROSEN**, MOSES - *Eseuri biblice*, Hasefer, București, 1992.

**SCHAUSS**, HAYYIM, *The Lifetime of a Jew. Throught the Ages of Jewish History*, Union of American Hebrew Congregations, Cincinnati, 1950.

**SINIOL**, RAUL, *Portrete și schițe sefarde*, Ierusalim, 1981.

**SYME**, S. DANIEL, *The Jewish Home. A Guide for Jewish Living*, UHAC Press New York, 1988.

**TELUSHKIN**, JOSEPH, *Jewish Literacy*, William Morrow and Company, New York, 1991.

**WIGODER**, GEOFFREY, *The New Standard Jewish Encyclopedia*, Facts on file, New York, 1992.

## STRATIFICAREA SOCIALĂ A EVREILOR DIN CLUJUL INTERBELIC

ATTILA GIDŐ

Concepția lucrării de față a fost construită pe baza metodologiei folosite de către cercetătorii Gábor Gyáni și Tamás Csíki în analiza societății israelito-maghiare interbelice.<sup>1</sup> Orientarea către aceste analize istorice se datorează integrării firești a temei comunității evreiești din Cluj în cea, mai largă, a comunității israelite maghiare – deoarece evoluția societății evreiești ardeleni a fost determinată de evenimentele perioadei dualismului austro-ungar și ale primului război mondial. Până în 1918 viața comunității evreiești din Cluj s-a dezvoltat în cadrele Statului Maghiar. Acesta este și motivul pentru care în literatura de specialitate română găsim foarte puține opere dedicate analizei structurii sociale evreiești din Transilvania din perioada respectivă.<sup>2</sup>

Segregarea acestor comunități s-a intensificat odată cu dezmembrarea Ungariei și cu integrarea teritoriilor pierdute în cadrul noilor state naționale din vecinătate. Unirea Transilvaniei cu România a adus noi provocări izraeliților din părțile alipite. A început integrarea comunității evreiești din Cluj în viața evreiască română însă fără a se asimila total cu modelul de dezvoltare a evreilor din Vechea Românie.

Până la Primul Război Mondial evreii din Ungaria au fost considerați o comunitate religioasă parte a națiunii maghiare și nu ca o entitate națională separată. Evreii ardeleni de după 1918 însă nu pot fi identificați ca doar o grupare religioasă. În acest teritoriu comunitatea evreiască a avut un

---

<sup>1</sup> Csíki Tamás, *Városi zsidóság Északkelet- és Kelet-Magyarországon. (A miskolci, a kassai, a nagyvárad, a szatmárnémeti és a sátorlajújhelyi zsidóság gazdaság- és társadalomtörténetének összehasonlító vizsgálata 1848–1944)*, Budapest, 1999; Gyáni Gábor, Kövér György, *Magyarország társadalomtörténete a reformkortól a második világháborúig*, Budapest, 1998. Vezi și: Karády Viktor, *Zsidóság, modernizáció, polgárosodás*, Budapest, 1997; Kovács Éva, *Felemás asszimiláció. A kassai zsidóság a két világháború között (1918–1938)*, Somorja, Dunaszerdahely, 2004.

<sup>2</sup> Rolul social al evreilor și locul lor ocupat în societatea română a fost atinsă de mai mulți autori români în diferitele lor scrieri: Octavian Buzea, *Clujul: 1919-1939*, Cluj, 1939; Sabin Cioranu, *Problema comerțului și meșteșugurilor în municipiul și județul Cluj*, Cluj, 1940; *Situația materială și morală a advocaților din Ardeal și Banat*, Cluj, 1935; Nicolae Căciulă, *Privire asupra Camerei de Comerț și Industrie din Cluj (1851–1926)*, In: *Industria și bogățiile naturale din Ardeal și Banat*, Cluj, 1927. Vezi și: Livia Popescu, *Structură socială și societate civilă în România interbelică*, Cluj-Napoca, 1998; Livia Dandara, *Populația evreiască în contextul integrării Transilvaniei în viața economică, socială, politică și culturală a României*, In: *Anale de Istorie* 1 (1985); Ștefan Pascu (red.), *Istoria Clujului*, Cluj, 1974.

caracter eterogen atât în privința structurii lui socio-profesionale, cât și în starea materială, în nivelul de educație sau în privința autodeterminării/identității naționale.

La evreii din Cluj, cât și, de altfel, pe tot teritoriul Transilvaniei, printre componentele care au determinat afirmarea identității evreiești a avut rol important religia și conștiința de origine comună. Deci termenul de *societate evreiască* folosit în lucrarea de față se referă la comunitatea ai cărei membrii s-au autodefinit ca evrei sau români/maghiari de religie mozaică.

Scopul acestui studiu este, în primul rând, de a prezenta evoluția demografică și structura socio-profesională a comunității amintite de mai sus. Rezultatele acestei cercetări vor arăta rolul jucat de evrei în dezvoltarea vieții economice a Clujului. Analiza stratificării sociale ne poate ajuta și la înțelegerea procesului de schimbare (problema identității, mișcări interne de reînnoire, opțiuni politice) care a avut loc în cadrul societății evreiești din Cluj/Transilvania de după 1918.

La analiza structurii sociale evreiești interbelice trebuie să avem în vedere doi factori majori: 1. În privința stratificării ei, societatea evreiască poate fi interpretată ca o „societate incompletă”, unde anumite categorii sunt subreprezentate sau lipsesc total. Acest fenomen nu este un specific transilvănean, ci este cunoscut la toate comunitățile evreiești din spațiul central- și est-european. 2. După Unire, în urma evenimentelor petrecute în politica internă română și în cadrul comunității israelite, evoluția societății evreiești a luat drumul spre transformare și spre diversificare.

### **Aspectele vieții evreiești din Cluj**

În ceea ce privește importanța și numărul ei, comunitatea evreiască din Cluj era printre cele mai mari din Transilvania.<sup>3</sup> Începând cu a doua jumătate a secolului al XIX-lea, numărul evreilor din oraș a cunoscut o creștere constantă. Dacă în 1850–1851 au fost înregistrați 479 de izraeliți, în anul 1866 numărul lor era deja 776, ca pe la 1910 să ajungă la peste 7 000 de suflete.<sup>4</sup>

Structura lor socio-profesională din această perioadă se caracterizează prin unilateralitate. După datele conscripției fiscale din anul 1813, la Cluj, precum și în majoritatea localităților din provincie, predominau cei ocupați

<sup>3</sup> Alături de Cluj, numai Oradea, Sighetul Marmăției și Satu Mare au avut o populație evreiască mai numeroasă de 10 000 de suflete. *Recensământul general al populației României din 29 decembrie 1930*, (în continuare: *Recensământ 1930*) vol. 2, București, 1938, pp. XLII–XLIII.

<sup>4</sup> Ladislau Gyémánt, *Evreii din Transilvania în epoca emancipării (1790–1867)*, București, 2000, p. 55. și 441; Moshe Carmilly-Weinberger (red.), *A kolozsvári zsidóság emlékkönyve*, New York, 1988, pp. 31–33; Péter Újvári (red.), *Zsidó Lexikon*, Budapest, 1929, pp. 497–498.

în producerea și vânzarea băuturilor, comerț, arendășie, meșteșuguri.<sup>5</sup> O dată cu schimbarea politicii oficiale față de evrei și cu emanciparea lor civilă, structura socio-profesională a început să se transforme. Desigur, chiar până la sfârșitul primului război mondial, dar și după, în unele domenii de activități, ponderea evreilor a rămas foarte scăzută. Evreii erau subreprezențați în agricultură, minerit, în transporturi, în rândul judecătorilor și al procurorilor, iar pe de altă parte, erau suprareprezențați în comerț și industrie, în unele profesii liberale (de exemplu: avocați, medici, actori, jurnaliști).

Recensământul maghiar din 1910 a înregistrat 7 046 izraeliți în Cluj. Până în anul 1930 numărul lor a crescut la 13 504, iar în 1941 la 16 763 de suflete.<sup>6</sup> Pe baza criteriului de naționalitate, în 1920, numărul celor care s-au declarat evrei era de 10 633 de persoane. În 1930 se declarau evrei 13 062 clujeni, iar în anul 1941, 2661.<sup>7</sup> Procentajul lor era de 13–15% și majoritatea lor au fost de cultură și de limbă maghiară.

O schimbare radicală în viața comunității evreiești a intervenit odată cu unirea Transilvaniei cu România. Pe lângă cadrele instituționale tradiționale confesionale, după 1918, în urma mișcării sioniste, a luat avânt instituționalizarea laică evreiască. În câțiva ani în Clujul devenit centrul mișcării sioniste din Transilvania, s-a dezvoltat o rețea de instituții care a cuprins întreaga societate evreiască.<sup>8</sup>

Noile forme de organizare evreiești au avut un rol semnificativ nu numai în reprezentarea și apărarea intereselor, cât și în formarea identității naționale evreiești. Aceste schimbări au adus însă și o polarizare în cadrul comunității evreiești. Sioniștii s-au delimitat de organizațiile maghiare, în timp ce evreii care au urmat curentul asimilaționist au rămas și în continuare în cadrele societății maghiare. Foarte multe persoane de origine evreiască au activat în organizația locală a Partidului Maghiar, la diferite instituții maghiare sau în presa și în arta teatrală maghiară.

Primul pas important pe plan politic al evreilor din Transilvania a fost înființarea Uniunii Naționale Evreiești în 1918. Uniunea s-a născut sub

<sup>5</sup> Ladislau Gyémánt, op. cit., p. 21.

<sup>6</sup> Varga E. Árpád, *Erdély etnikai és felekezeti statisztikája IV. Fehér, Beszterce-Naszód és Kolozs megye. Népszámlálási adatok 1850–1992 között*, Budapest, Csíkszereda, 2001, p. 667.

<sup>7</sup> *Ibidem*. La recensământul maghiar din 1910 întrebarea privind etnia a fost omisă, astfel că doar pentru religia izraelită avem date din această perioadă. În 1920 și 1930, în urma presiunii venite din partea autorităților române și a metodelor de recensământ, aproape toți izraeliții au fost înregistrați ca persoane de naționalitate evreiască. Un proces similar s-a jucat în 1941, când autoritățile maghiare din Transilvania de Nord au încercat să influențeze rezultatele recensământului exercitând presiuni asupra populației evreiești. În acest an doar 2661 din cele 16 763 izraeliți s-au declarat evrei.

<sup>8</sup> Despre instituțiile evreiești vezi: Gidő Attila, *Instituțiile evreiești interbelice din Transilvania*, în: *Studia Universitatis Babeș-Bolyai. Historia* 1–2 (2003), p. 175–187.



coordonarea avocaților clujeni Tivadar Fischer și Chaim Weiszburg, deschizând birouri în principalele localități din provincie.<sup>9</sup>

Sub egida Uniunii s-au înființat o serie de organizații reprezentând diferite interese și categorii sociale. Aici amintim doar organizațiile profesionale ca *Societatea Poale Cedek* a meșteșugarilor și *Societatea Paul Ehrlich* a medicilor. *Banca de Credit Mărunt* evreiască apăra mai ales micii întreprinzători clujeni împotriva marelui capital.<sup>10</sup>

### Structura profesională a evreilor din oraș

Datele recensământului din 1930 constituie punctul de plecare al analizei structurii profesionale a societății evreiești din Cluj. Statisticile referitoare la structura profesională publicate în volumele recensământului general din 1930 ne oferă doar date sumare la nivel de localități. Astfel, după prezentarea pe scurt a situației din Cluj, ne vom trece la analiza detaliată a stratificării sociale a populației evreiești pe nivel județean.

Majoritatea populației evreiești din Cluj ca, de altfel, izraeliții din celelalte zone ale țării, s-au repartizat pe trei ramuri de activitate: cei mai mulți au lucrat în comerț și credit (36,2%), urmată de industrie și meșteșuguri (34,5%) și de servicii și profesii liberale (20,5%).<sup>11</sup> Numărul evreilor era scăzut în agricultură și minerit, respectiv în transporturi. Situația era asemănătoare și la nivelul întregii României: 40% din totalul populației evreiești își câștiga existența din comerț și credit, 28% din industrie și meșteșuguri, iar proporția celor interesați în administrație și servicii era de 22%.<sup>12</sup>

Tabelul 1: Structura profesională a populației evreiești din municipiul Cluj în anul 1930

|                        |                                     | Evrei |      | Neevrei |     | Total  |
|------------------------|-------------------------------------|-------|------|---------|-----|--------|
|                        |                                     |       | [%]  |         | [%] |        |
| Exploatarea solului    |                                     | 127   | 1,0  | 5 676   | 6,5 | 5 803  |
| Exploatarea subsolului |                                     | 22    | 0,2  | 258     | 0,3 | 280    |
| Industrie              | Industria metalurgică               | 556   | 4,3  | 3 440   | 3,9 | 3 996  |
|                        | Industria lemnului                  | 278   | 2,1  | 2 589   | 2,9 | 2 867  |
|                        | Construcții                         | 142   | 1,1  | 3 665   | 4,2 | 3 807  |
|                        | Industria textilă și manufacturieră | 2 180 | 16,7 | 8 334   | 9,5 | 10 514 |

<sup>9</sup> Ladislau Gyémánt, *Evreii din Transilvania. Destin istoric*, Cluj-Napoca, 2004, p. 106.

<sup>10</sup> Vezi mai detaliat: Gidó Attila, op. cit., pp. 182–185.

<sup>11</sup> Recensământ 1930, vol. 5, București, 1940, p. 133.

<sup>12</sup> Carol Iancu, *Evreii din România 1919–1938. De la emancipare la marginalizare*. București, 2000, p. 63.

|                             |                                          | Evrei         |              | Neevrei       |              | Total          |
|-----------------------------|------------------------------------------|---------------|--------------|---------------|--------------|----------------|
|                             |                                          |               | [%]          |               | [%]          |                |
|                             | Industria alimentară, tutun              | 762           | 5,8          | 4 270         | 4,9          | 5 032          |
|                             | Industria chimică, hârtie, tipar         | 529           | 4,0          | 2 765         | 3,1          | 3 294          |
|                             | Alte întreprinderi industriale           | 60            | 0,5          | 179           | 0,2          | 239            |
|                             | Total industrii                          | 4 507         | 34,5         | 25 242        | 28,8         | 29 749         |
| Credit și comerț            | Credit, reprezentanțe, agenții de comerț | 526           | 4,0          | 2 397         | 2,7          | 2 923          |
|                             | Comerț                                   | 4 202         | 32,2         | 5 788         | 6,6          | 9 990          |
|                             | Total                                    | 4 728         | 36,2         | 8 185         | 9,3          | 12 913         |
| Transporturi și comunicații |                                          | 279           | 2,1          | 10 053        | 11,5         | 10 332         |
| Instituții publice          |                                          | 1 055         | 8,1          | 16 018        | 18,2         | 17 073         |
| Servicii, profesii liberale |                                          | 1 900         | 14,5         | 21 115        | 24,1         | 23 015         |
| Nedeclarate                 |                                          | 444           | 3,4          | 1 235         | 1,4          | 1 679          |
| <b>Total</b>                |                                          | <b>13 062</b> | <b>100,0</b> | <b>87 782</b> | <b>100,0</b> | <b>100 844</b> |

Pentru analiza stratificării sociale a evreilor din Cluj de după Primul Război Mondial ne ajută tabelele Biroului de Evacuare din 1919 și 1920.<sup>13</sup> În decembrie 1919, Biroul a publicat o listă cu 222 de persoane scutite temporar sau definitiv de evacuarea din oraș.<sup>14</sup> Dacă folosim criteriul numelui și al prenumelui, reiese că din cele 222 de persoane, aproximativ 106 erau de origine evreiască. Repartiția lor după ramuri de activitate a fost următoarea:

Tabelul 2: Repartiția după ramuri de activitate<sup>15</sup>

|                           |            |
|---------------------------|------------|
| Industrie-meșteșuguri     | 6          |
| Comerț                    | 7          |
| Transporturi              | 1          |
| Administrație și servicii | 62         |
| Nedeclarate/necunoscute   | 30         |
| <b>Total</b>              | <b>106</b> |

<sup>13</sup> Arhivele Naționale ale României. Direcția Arhivelor Naționale Istorice Centrale (în continuare: A.N.R.). Fond Consiliul Dirigent. Secția Siguranței Generale Poliției și Jandarmeriei, Dos. Nr. 3/1920, pp. 269–271; Fond Ministerul Justiției. Direcția Judiciară, Dos. Nr. 168/1920, pp. 3–5.

<sup>14</sup> A.N.R., Fond Consiliul Dirigent. S.S.G.P.J., Dos. Nr. 3/1920, pp. 269–271.

<sup>15</sup> *Ibidem*.

La începutul anului 1920 s-a publicat o nouă listă, care însă conținea numai datele a 65 de evrei stabiliți în Cluj înainte de 1914<sup>16</sup>. 56 dintre ei erau obligați la părăsirea orașului, iar în cazul a 9 persoane decizia a fost amânată. Majoritatea lor activa în industrie sau în diferitele ramuri ale comerțului (31 persoane) sau se ocupa cu meșteșuguri (16 persoane).<sup>17</sup>

Structura profesională a înscrișilor din 1920 este asemănătoare cu situația din 1930. Desigur, din aceste date nu putem trage concluzii privind stratificarea socială a evreilor de la începutul anilor 1920. Evacuările din această perioadă au vizat mai ales funcționarii și personalul administrativ neromân care nu a depus jurământul față de Statul Român, respectiv pe cei care nu au avut indigenatul în Cluj.<sup>18</sup> Desigur, au existat și multe excese din partea autorităților.<sup>19</sup> O altă piedică este și numărul ridicat al celor cărora nu li se cunoaște ocupația. Astfel, tabelele de mai sus pot avea doar un caracter orientativ.

#### *Agricultură și minerit*

Numărul scăzut al populației agrare evreiești din țară era caracteristic și acestei zone. Cei interesați de agricultură nu alcătuiau mai mult de 3,2% din locuitorii evrei și 0,2% din populația totală a județului.<sup>20</sup> Numărul celor care aveau domiciliul în Cluj era, probabil, și mai scăzut. Cu certitudine, majoritatea evreilor ocupați cu agricultura a trăit în zonă rurală, iar cei cu domiciliul în Cluj au fost în primul rând proprietari sau arendași.

Tabelul următor arată repartitia populației evreiești pe diferite ramuri ale agriculturii:<sup>21</sup>

<sup>16</sup> A.N.R.. Fond Ministerul Justiției. D. J., Dos. Nr. 168/1920, pp. 3–5.

<sup>17</sup> *Ibidem*.

<sup>18</sup> În septembrie 1919 Resortul de Interne al Consiliului Dirigent a promulgat o hotărâre despre rechiziționarea locuințelor necesare pentru instituțiile și funcționarii publici. Aceasta a fost urmată de ordonanța emisă la 23 octombrie de către delegatul Consiliului Dirigent Ioan Boeriu și prefectul de poliție Danila Szabo în privința expulzării străinilor din Cluj. Conform ordonanței, într-un interval de cinci zile, funcționarii care au avut locul de naștere în afara granițelor României Mari și n-au depus jurământul față de Statul Român erau nevoiți să părăsească orașul. O ordonanță cu un conținut similar a fost publicată în 7 noiembrie și a vizat pe avocații veniți în oraș după 30 iunie 1914. Arhivele Naționale Ungare, Budapesta (Magyar Országos Levéltár) (în continuare: A.N.U.). Fond K610 (Documente și știri de presă privind situația maghiarilor din Transilvania), Dos. Nr. 80 – 1 – X. C, pp. 12–14.

<sup>19</sup> Cu știrea delegatului Consiliului Dirigent Ioan Boeriu au avut loc mai multe excese împotriva comercianților evrei. Existau mai multe cazuri când un comerciant evreu era obligat pe nedrept să cedeze locuința și prăvălia unui solicitant român. A.N.R.. Fond Consiliul Dirigent. S.S.G.P.J., Dos. Nr. 3/1920, pp. 259–266.

<sup>20</sup> Recensământ 1930, vol. 7, București, 1941, pp. 146–153.

<sup>21</sup> *Ibidem*, pp. 146–147.

Tabelul 3: Populația agrară în județul Cluj, 1930

|                                               | evrei      |              | români         | maghiari      | populația totală |
|-----------------------------------------------|------------|--------------|----------------|---------------|------------------|
|                                               |            | %            |                |               |                  |
| Agri - pomi - viți - legumi - horti – cultură | 459        | 81,8         | 151 572        | 43 380        | 200 028          |
| Silvicultură și vânat                         | 87         | 15,5         | 4038           | 275           | 4514             |
| Pescărit                                      | -          | -            | -              | 1             | 6                |
| Creșterea animalelor                          | 15         | 2,6          | 1261           | 249           | 1665             |
| <b>Total</b>                                  | <b>561</b> | <b>100,0</b> | <b>156 871</b> | <b>43 905</b> | <b>206 213</b>   |

Situația era asemănătoare și în cazul mineritului. Doar 0,2% din evreii județului Cluj lucrau în această ramură a economiei, procentajul lor fiind 1,8% din totalul populației interesat în minerit.<sup>22</sup>

#### *Industrie și meșteșuguri, muncitorimea*

Conform datelor recensământului din 1930, 32,6% din evreii județului Cluj, adică mai mult de 5 600 persoane, își câștigau existența în domeniul industriei și al meșteșugurilor. Procentajul lor în rândul populației industriale totale se ridica la 13,4%. Dintre cei 5 600 evrei numărul activilor a depășit 2600 de persoane.<sup>23</sup> Distribuția de tip sectorial a izraeliților poate fi surprinsă și în repartitia lor pe diferitele ramuri ale industriei. Cei mai mulți erau ocupați în industria textilă și manufacturieră (47,4%), urmată de industria alimentară (19,4%) și metalurgică (11,9%). Aproape jumătate din cei interesați în industria metalurgică au fost mici industriași, iar restul se repartiza între fabrici și ateliere de produse metalice finite.<sup>24</sup>

Tabelul 4: Repartiția populației evreiești din județul Cluj pe diferite ramuri ale industriei (1930)

|                                     | evrei |      | români |      | maghiari |      | populația totală |      |
|-------------------------------------|-------|------|--------|------|----------|------|------------------|------|
|                                     |       | %    |        | %    |          | %    |                  | %    |
| Industria metalurgică               | 672   | 11,9 | 1655   | 16,2 | 3411     | 14,5 | 6502             | 15,5 |
| Industria lemnului                  | 406   | 7,2  | 1332   | 13   | 3377     | 14,4 | 5622             | 13,4 |
| Construcții                         | 170   | 3    | 997    | 9,7  | 3795     | 16,2 | 5373             | 12,8 |
| Industria textilă și manufacturieră | 2659  | 47,4 | 2830   | 27,7 | 7684     | 32,8 | 13 559           | 32,5 |

<sup>22</sup> *Ibidem*

<sup>23</sup> *Ibidem*, pp. 146–151.

<sup>24</sup> *Ibidem*

|                                  | evrei       |              | români        |              | maghiari      |              | populația totală |              |
|----------------------------------|-------------|--------------|---------------|--------------|---------------|--------------|------------------|--------------|
|                                  |             | %            |               | %            |               | %            |                  | %            |
| Industria alimentară, tutun      | 1093        | 19,4         | 2429          | 23,7         | 3063          | 13,1         | 6860             | 16,4         |
| Industria chimică, hârtie, tipar | 545         | 9,7          | 895           | 8,7          | 1880          | 8            | 3466             | 8,3          |
| Alte întreprinderi industriale   | 64          | 1,1          | 72            | 0,7          | 165           | 0,7          | 312              | 0,7          |
| <b>Total</b>                     | <b>5609</b> | <b>100,0</b> | <b>10 210</b> | <b>100,0</b> | <b>23 375</b> | <b>100,0</b> | <b>41 694</b>    | <b>100,0</b> |

*Categorii cu venituri scăzute, muncitorimea.* Legea pentru folosirea personalului românesc, promulgată la 24 iulie 1934, a stipulat proporția angajaților minoritari în întreprinderi. Conform legii, 80% din personalul întreprinderilor economice, industriale și comerciale, care aveau peste 20 de angajați, și 50% din membrii Consiliului de administrație, din comitetul de direcție și de cenzori, trebuiau să fie de etnie română.<sup>25</sup>

În anii 1930 s-au întocmit mai multe tabele privind personalul întreprinderilor care au fost trimise de către autoritățile locale la Ministerul Comerțului și Industriei. Întocmirea lor a fost prescrisă de legea din 23 ianuarie 1935. (În unele cazuri, statistici de acest gen erau făcute și înainte de 1935.)<sup>26</sup> Legea a stabilit trei categorii de personal: „a). cetățeni români etnici, b). cetățeni români de altă origine etnică, c). străini.”<sup>27</sup> În practică, acest regulament a însemnat excluderea majorității celor 80 000 de evrei fără cetățenie de pe piața muncii, iar ceilalți 700 000 de izraeliți au devenit cetățeni de rangul al doilea.<sup>28</sup> Până în martie 1937, în Ardeal au fost examinate de Inspectoratul Industrial din Cluj circa 1400 de întreprinderi din cele 5 000 existente.<sup>29</sup>

Deocamdată nu sunt cunoscute rezultatele Inspectoratului Industrial din Cluj, dar există posibilitatea că ancheta de teren din iunie–iulie 1937, inițiată de Camera de Muncă și făcută în rândul muncitorimii din oraș, să se fi folosit de aceste date.<sup>30</sup> Ancheta întocmită pe baza unui chestionar de 61 de puncte cuprindea, printre altele, întrebări referitoare la naționalitate, cetățenie, religie, școli urmate, ocupație, nivelul de trai și timpul liber.

După repartitia etnică, dintre cei 8 295 de muncitori clujeni înscrși în listele electorale ale Camerei de Muncă, 499 (6%) au fost evrei. În rândul lucrătorilor calificați, proporția lor a fost de 6,2%, în timp ce în rândul celor

<sup>25</sup> Carol Iancu, *op. cit.*, p. 239.

<sup>26</sup> Avram Rosen, *Contribuția evreilor la progresul industrial în România interbelică*, București, 2002, p. 253.

<sup>27</sup> Carol Iancu, *op. cit.*, p. 239.

<sup>28</sup> *Ibidem*, p. 240.

<sup>29</sup> *Új Kelet* (în continuare: ÚK) Nr. 74 din 31 martie 1937.

<sup>30</sup> T.V. Bindea, Condițiunile de muncă și de traiu ale muncitorilor din Cluj. Studiu social-economic, în: *Buletinul Camerei de Muncă Cluj* 7–9 (1939), pp. 85–106.

necalificați evreii au alcătuit 5,7%.<sup>31</sup> Din cei 1805 de funcționari particulari<sup>32</sup> de pe listele electorale 530 de persoane (29,3%) au fost evrei.<sup>33</sup>

Din perioada de dinainte de 1937 avem la dispoziție doar statistici județene, care însă nu publică proporțiile etnice.<sup>34</sup> Nici studiul din 1942 a lui Andor Csizmadia nu ne furnizează mai multe informații.<sup>35</sup> După Csizmadia, în industria de fabrică din Cluj în decembrie 1939 au fost angajați 8 010 de muncitori, iar la sfârșitul lui 1940 numărul lor a scăzut la 3536 de persoane.<sup>36</sup>

Măsura cu cele mai grave consecințe asupra populației evreiești a guvernului Goga – Cuza a fost, fără îndoială, publicarea decretului-lege din 21 ianuarie 1938 asupra revizuirii cetățeniei. Abordarea unei astfel de legi a fost justificată de guvern cu existența unui număr mare de evrei imigranți care au venit în România după Primul Război Mondial și au obținut cetățenie în mod ilegal. Dacă în cazul evreilor, legea prescria din oficiu revizuirea cetățeniei, în cazul creștinilor, aceasta a fost obligatoriu numai dacă înscrierea persoanei pe lista de cetățenie s-a produs pe cale nedreaptă.<sup>37</sup>

Revizuirea cetățeniei a avut efecte negative nu numai asupra statutului juridic al evreilor, ci și asupra tuturor aspectelor vieții. „Anularea, sau doar punerea cetățeniei sub semnul întrebării a lovit puternic într-un mare număr de susținători de familie și mai ales în avocați, medici, funcționari, comercianți și salariați de diferite genuri.”<sup>38</sup> Cei privați de cetățenia română nu puteau să obțină autorizații pentru afaceri, autorizații de lucru, nu aveau dreptul la afilierea la sindicate profesionale și, astfel, existența lor a devenit complet nesigură.<sup>39</sup> Ajutorul către categoriile sociale cele mai afectate a venit din partea celor două comunități și de la organizații evreiești (Uniunea Națională a Evreilor din Transilvania, Uniunea Evreilor Români). Pe lângă comunicările și informările publicate în presă, comunitatea ortodoxă și cea

<sup>31</sup> *Ibidem*, p. 90.

<sup>32</sup> Categoria funcționarilor particulari cuprindea persoanele efectuând muncă administrativă în diferite ramuri industriale și comerciale (de exemplu: vânzători, agenți comerciali, casieri, corectori din tipografii etc.). Prin decizia Ministerului Muncii din anul 1938 și personalul din hoteluri (directori, portari, șefi de recepție) era considerat ca făcând parte din categoria funcționarilor particulari. *Buletinul Muncii* (în continuare: BM) 5–8 (1938), p. 553.

<sup>33</sup> T.V. Bindea, op. cit., p. 92.

<sup>34</sup> Vezi: BM 9–12 (1933), p. 518; 1–4 (1935), p. 126; 1–6 (1936), p. 61; 1–4 (1938), p. 180.

<sup>35</sup> Csizmadia Andor, *Vázlat Kolozsvár társadalmáról*, Kassa, 1942.

<sup>36</sup> *Ibidem*, pp. 8–9.

<sup>37</sup> Nagy Lajos, *A kisebbségek alkotmányjogi helyzete Nagyromániában*, Kolozsvár, 1944, p. 81.

<sup>38</sup> Jean Ancel, *Contribuții la istoria României. Problema evreiască 1933–1944*, vol. 1, București, 2001, p. 111.

<sup>39</sup> *Ibidem*, p. 79.

neologă a întreținut birouri de informații și o comisie de într-ajutorare. Comisia a încercat să dea sprijin material nevoiașilor evrei. S-a lansat o campanie largă având scopul de a convinge populația evreiască ca fiecare familie mai înstărită să ia sub ocrotire o familie săracă și să-i acopere cheltuielile de procurare a documentelor necesare pentru dovedirea dreptului la cetățenie.<sup>40</sup> În pofida diferitelor încercări de a ajuta pe cei cu venituri scăzute, în urma revizuirii cetățeniei, câteva sute de familii evreiești au pierdut cetățenia română.

Până la sfârșitul lunii aprilie 1938, din cei 3500 de capi de familii evreiești înregistrați în listele de cetățenie din Cluj, 800 n-au reușit să dovedească că întrunesc condițiile legale pentru a beneficia de cetățenia română. În lipsa de mijloace materiale necesare majoritatea lor nici nu a cerut amânare, neavând șansa de a procura documentele cerute. Familiile evreiești cu venituri scăzute nu au avut posibilitatea de a achita suma de 1000–1500 de lei pentru actele necesare.<sup>41</sup>

În scrisoarea din 1 septembrie 1938 către Societatea Națiunilor, Nahum Goldman a amintit de 1280 de acte de cetățenie din Cluj înaintate tribunalului. Dintre ele au fost respinse 500, adică 42% din totalul documentelor.<sup>42</sup>

Cei mai grav afectați de revizuirea cetățeniei au fost muncitorii/angajații și meseriașii evrei, care au pierdut locurile de muncă sau li s-a anulat autorizația. Noile legi ale muncii au condiționat păstrarea locurilor de muncă de cetățenia română.<sup>43</sup> După anul 1938 doar o mică parte a muncitorilor calificați evrei a reușit să se angajeze. În mod practic, toate locurile de muncă erau închise înaintea lor. Este posibil ca pierderea de locuri de muncă de după 1938, semnalată și de Andor Csizmadia, să fi afectat într-o măsură mai mare pe evrei decât pe muncitorii creștini.<sup>44</sup>

În subcapitolul de față am dori să ne oprim și asupra problemei păturii sărace, a celor cu venituri mici și a depredaților. De la mijlocul anilor 1930, pauperizarea populației izraelite din Cluj s-a accelerat. Neavând la dispoziție statistici despre această categorie a societății evreiești, doar o prezentare sumară este posibilă.

Evoluția numărului de nevoiași care au primit îngrijire din partea instituțiilor sociale ale celor două comunități evreiești (cea ortodoxă și cea

<sup>40</sup> ÚK Nr. 106 din 13 Mai 1938.

<sup>41</sup> ÚK Nr. 93 din 27 Aprilie 1938.

<sup>42</sup> Carol Iancu, *Lupta internațională pentru emanciparea evreilor din România, Documente și mărturii*, vol. 2, București, 2004, pp. 351–353.

<sup>43</sup> Jean Ancel, *op. cit.*, p. 114.

<sup>44</sup> După raportul de activitate din 1943 al Biroului de Într-ajutorare al Comunităților Israelite din Cluj, în anul 1942 numărul evreilor care au reușit să obțină un loc de muncă era de 552 de oameni. Ei au fost angajați ca muncitori în fabrici, agenți, controlori, servitori, curieri. Vezi: *Beszámoló az 1942. évről. Költségvetés az 1943. évre*, Kolozsvár, 1943, p. 41; Csizmadia Andor, *op. cit.*, pp. 8–9.

neologă) ne poate ajuta la determinarea locului lor în societatea evreiască clujeană. La începutul anului 1932, cotidianul evreiesc de limba maghiară „Új Kelet” [„Noul Est”] atrăgea atenția asupra numărului mare de săraci din oraș și insista asupra înființării unei cantine populare evreiești.<sup>45</sup> Sărăcirea populației a fost atribuită de autor efectelor crizei economice.

Căminul de zi, ținut în funcțiune de Asociația Femeilor Israelite, a împărțit, în ianuarie 1933, 2369 de porții de mâncare caldă pentru copii, iar la cantina populară evreiască au primit masă între 60–65 de nevoiași. Au fost împărțite și ajutoare de mai multe tipuri: bani, lemne de foc etc.<sup>46</sup> La sfârșitul anilor 1930 numărul săracilor s-a înmulțit, iar cele două cantine populare evreiești împărțeau zilnic sute de porții de mâncare gratuită.<sup>47</sup> În toamna anului 1940, prin Serviciul Social al celor două comunități au primit lemne de foc 654 de familii și a fost distribuită hrană și îmbrăcăminte pentru peste 1000 de refugiați evrei aflați în oraș.<sup>48</sup>

Până la criza economică mondială, problema sărăciei era ușor neglijată de societatea evreiască și nu i s-a acordat multă atenție. Treptat, însă, sărăcia a devenit o problemă care a privit o pătură tot mai largă. Primele semne ale atenției trezite față de această problemă și-au făcut apariția prin înmulțirea reportajelor, articolelor publicate în paginile cotidianului „Új Kelet” despre evreii săraci din Cluj.<sup>49</sup>

Printre aceste reportaje sociografice se numărau și cele editate de publicistul István Barzilay, care a atras atenția publicului asupra acestei probleme în mai multe articole.<sup>50</sup> În 1937 Barzilay a publicat o scriere idilică despre proletariatul evreiesc care, chiar dacă își trăiește viața de azi pe mâine, este adeptul sionismului și speră într-un viitor mai bun. Reportajul a fost întocmit în urma acțiunii de recrutare de noi membri pentru Partidul Evreiesc în cartierele locuite de evrei săraci.<sup>51</sup> Într-un alt studiu, Barzilay

<sup>45</sup> ÚK Nr. 11 din 15 Ianuarie 1932.

<sup>46</sup> ÚK Nr. 34 din 11 Februarie 1933.

<sup>47</sup> În 1942 media porțiilor de mâncare împărțită de comunitatea ortodoxă ajungea la 320–350 pe zi. În evidența Biroului de Ocrotire întreținut de cele două comunități figurau 1000 de familii evreiești din Cluj care necesitau ajutor permanent sau din timp în timp. În 1943 numărul lor se ridica deja la 1200 de familii. După modelul comunității evreiești din Budapesta, în 1942 a fost elaborat un „sistem de ocrotire a familiilor”, în cadrul căruia familiile mai înstărite luau sub ocrotirea lor familii evreiești sărace, ajutându-le cu bani sau prin alte căi. ÚK Nr. 51 din 3 Martie 1940; *Comunitatea Noastră* 2 (1940), pp. 3–4; *Jelentés a hitközség időszerű kérdéseiről* 1 (1942), p. 11; *Beszámoló az 1942. évről*, op. cit., p. 34.

<sup>48</sup> *Jelentés az újjászervezett Szociális Ügyosztály hathónapi működéséről. 1941. február hó*, Kolozsvár, 1941, p. 8.

<sup>49</sup> În aprilie 1932, cotidianul „Új Kelet” atrage atenția asupra situației materiale grele a familiilor evreiești din strada Pata. ÚK Nr. 98 din 30 Aprilie 1932.

<sup>50</sup> Vezi: ÚK Nr. 32 din 9 Februarie 1937; Barzilay István, ...ucca 92, In: *Kelet és Nyugat között. Zsidó fiatalok antológiája*, Cluj, 1937, pp. 21–29.

<sup>51</sup> ÚK Nr. 32 din 9 Februarie 1937.



prezintă viața de zi cu zi a unor familii sărace dintr-un imobil situat în cartierul evreilor ortodocși.<sup>52</sup> Scrierea respectivă, împreună cu chemarea semnată de Ernő Weimann,<sup>53</sup> constituie o primă manifestare programatică a cercetării sociografice evreiești.<sup>54</sup> În iulie 1938, în paginile „Új Kelet” apare un nou reportaj, de data aceasta despre evreii din cartierul Lupșa (meseriași, muncitori auxiliari, zilieri).<sup>55</sup>

O dată cu creșterea atenției acordate problemelor sociale, a crescut interesul și față de problema restratificării societății evreiești. La început, restratificarea s-a afirmat atât ca un răspuns la antisemitism, cât și ca o mișcare de pregătire a tineretului pentru emigrarea și viața din Palestina. Din cauza problemelor existențiale, care atingeau un segment tot mai larg din societatea evreiască, mișcarea a încercat să găsească soluții și la problema sărăciei. Astfel cursurile de industrie casnică s-au transformat în inițiative menite de a ajuta familiile cu venituri mici. Importanța acestor cursuri s-a arătat după venirea la putere a guvernului Goga-Cuza, când din ce în ce mai mulți evrei și-au pierdut locurile de muncă. La cursul de industrie casnică lansat de Uniunea Națională a Evreilor din Transilvania în primăvara anului 1940 se puteau învăța mai multe meserii (țesut, cusut, măturar, dogar, împletire de coșuri). După absolvirea cursului, participanții erau obligați să se deplaseze în diferite localități ale regiunii și să organizeze cursuri gratuite evreilor locali. Cheltuielile de întreținere erau asigurate de Uniune.<sup>56</sup>

Pentru estimarea măsurii sărăciei în rândul populației evreiești din Cluj, Serviciul Social al comunităților israelite a întocmit în cursul lunilor august – septembrie 1940 un registru de cadastru evreiesc.<sup>57</sup> Un asemenea registru a fost întocmit și în 1942 de Biroul Evreiesc de Ocrotire din Cluj.<sup>58</sup> Ambele

<sup>52</sup> Barzilay István, op. cit., pp. 21–29.

<sup>53</sup> Weimann Ernő, Szociográfiai kutatást! In: *Ibidem*, pp. 105–110.

<sup>54</sup> Publicarea antologiei „Kelet és Nyugat között” („Printre Orient și Occident) în 1937 se încadrează în procesul de instituționalizare și autoorganizare a societății evreiești început cu înființarea Uniunii Naționale a Evreilor din Transilvania. Văzând consecințele crizei economice, a antisemitismului și ale legislației antievreiești, intelectualitatea evreiască și-a dat seama de importanța cercetării științifice în domeniul social, dar și de importanța construirii a unui trecut istoric evreiesc comun. S-a încercat și înființarea unui institut istoric evreiesc. Cercetările sociografice au fost inițiate de secția de tineret a filialei Partidului Evreiesc din Cluj. Vezi: Landó Jenő, A transzilvániai zsidóság feladatai. In: *Ibidem*, pp. 73–80; ÚK Nr. 38 din 16 Februarie 1937, Nr. 292 din 30 Decembrie 1939.

<sup>55</sup> ÚK Nr. 146 din 3 Iulie 1938.

<sup>56</sup> ÚK Nr. 101 din 4 Mai 1940; *Comunitatea Noastră* 2 (1940), pp. 7–8.

<sup>57</sup> Jelentés az újjászervezett Szociális Ügyosztály hathónapi működéséről, op. cit., p. 1.

<sup>58</sup> Beszámoló az 1942. évről, op. cit., p. 34.

registre conțineau date referitoare la situația materială și la ocupația persoanelor incluse. Rezultatele, deocamdată, sunt cunoscute doar parțial: pe baza datelor cadastrului din 1942, prin intermediul diferitelor organizații, Biroul de Ocrotire a ajutat 890 de familii sărace evreiești. Au mai fost înregistrate 500 de persoane care aveau nevoie de sprijin financiar sporadic.<sup>59</sup> Având în vedere că în urma legislației antievreiești maghiare, degradarea socială a evreilor din Cluj s-a accelerat, datele de mai sus nu pot fi aplicate la situația de dinainte de al doilea Dictat de la Viena.

Procesul de sărăcire este demonstrat și de scăderea numărului de plătitori de taxe comunitare. În 1941, din cei 641 de membri ai comunității neologe, 236 de persoane (36,8%) au plătit taxa anuală minimă de 8–20 de *pengő*. Numărul celor care plăteau sume între 100–400 a fost de 139, iar a celor cu peste de 400 de *pengő* era doar de 17.<sup>60</sup> Din aceste cifre reiese că, în 1941, o treime din membrii comunității neologe din Cluj au ajuns în categoria cu venituri scăzute. Situația era aceeași și în cazul ortodocșilor.

#### *Meșteșugari, mici industriași*

Din cei 1900 de membri ai breslei industriale din Cluj, în anul 1923, 400 erau evrei (21%). În rândul conducerii însă nu găsim nici un israelit (între cei 8 membrii supleanți ai conducerii s-a aflat un singur evreu).<sup>61</sup>

Între cele două războaie mondiale atât în ceea ce privește numărul meșteșugarilor creștini, cât și al evreilor, se cunoaște o creștere progresivă. Analizând datele recensământului din 1930 referitoare la industria mică la nivelul județului Cluj, cei mai mulți evrei activi au lucrat în industria textilă (1239), urmată de industria alimentară (355), metalurgică (144) și a lemnului (2), totalizând 1740 de persoane. Aceste date se referă numai la industria mică și manufacturieră, neincluzând industria mare.

Procentajul patronilor evrei și creștini în industria manufacturieră și de confecții era de 28%. (Sunt considerați patroni și persoanele lucrând pe contul lor, singuri sau cu ajutorul membrilor familiei.)<sup>62</sup> Cu ajutorul valorii de mai sus putem calcula numărul aproximativ de patroni evrei din această ramură, ajungând la cifra de 347. Tot așa, în mica industrie alimentară și de tutun, numărul patronilor evrei era peste 64 de persoane și în mica industrie metalurgică de 50. Luând în considerare posibilele greșeli de calcul, numărul total al micilor industriași și meșteșugari evrei din județ era între 450–500. Împreună cu angajații, personalul auxiliar și membrii de familie, numărul se ridică la 3900 de persoane.

<sup>59</sup> *Ibidem*

<sup>60</sup> *Pészachi Jelentés*, Kolozsvár, 1942, p. 16.

<sup>61</sup> ÚK Nr. 45 din 14 aprilie 1923.

<sup>62</sup> Recensământ 1930, vol. 7, pp. 146–153.

Tabelul 5: Repartiția micilor industriași evrei la nivelul județului Cluj, 1930<sup>63</sup>

| Categorii de profesii                      | Populația evreiască activă | Procentajul patronilor din populația activă (creștini și israeliți) | Patroni evrei |
|--------------------------------------------|----------------------------|---------------------------------------------------------------------|---------------|
| Mica industrie metalurgică                 | 144                        | 35,3                                                                | 50            |
| Industria primitivă a lemnului (meseriași) | 2                          | 62,9                                                                | 1             |
| Industria manufacturieră și de confecțiuni | 1239                       | 28                                                                  | 347           |
| Industria alimentară, tutun                | 355                        | 18,3                                                                | 64            |
| <b>Total</b>                               | <b>1740</b>                | <b>100,0</b>                                                        | <b>462</b>    |

Este greu de precizat câți dintre cei 450–500 de mici industriași și manufacturieri aveau domiciliul în Cluj. Numărul lor se poate estima la 340–380, (calculând cu 76% pentru Cluj) care a însemnat o populație totală de 1200–1300 persoane.

În anul 1937 numărul micilor industriași și meșteșugari înregistrați la Camera de Muncă din Cluj se ridica la 665 de persoane (24,3% din totalul membrilor).<sup>64</sup> Dintre ei 190 erau croitori, 97 pantofari, 27 tâmplari și 25 frizeri.<sup>65</sup> În urma tendințelor de excludere a evreilor din viața economică, la 1941/42, numărul evreilor clujeni cu brevet a scăzut la 410–420 (18%).<sup>66</sup> Majoritatea lor a aparținut comunității ortodoxe, numărul neologilor fiind de 42 de persoane.<sup>67</sup>

Interesele meșteșugarilor evrei au fost reprezentate prin trei forme organizatorice diferite. 1). Cea mai importantă dintre ele a fost Asociația Poale Cedek fondată în 1914. După câțiva ani după înființarea ei, Asociația a aderat la mișcarea sionistă din Transilvania și și-a desfășurat activitatea prin cadrele acesteia. 2). Prin înființarea Secției de mici industriași și mici comercianți, filiala Partidului Evreiesc din Cluj spera să-și câștige pe meșteșugarii evrei.<sup>68</sup> Majoritatea membrilor Secției veneau din rândurile Asociației Poale Cedek. 3). Camera de Comerț și de Industrie a fost cel de-al treilea cadru instituțional al evreilor interesați în industrie. Trebuie subliniat însă că, începând din 1918, minoritățile au pierdut tot mai mult teren față de etnicii români. În 1925, din cei 40 de membri ai Camerei 11

<sup>63</sup> *Ibidem*.

<sup>64</sup> Sabin Cioranu, op. cit., p. 16.

<sup>65</sup> *Ibidem*, p. 18.

<sup>66</sup> Csizmadia Andor, op. cit., p. 16.

<sup>67</sup> Pészachi Jelentés, op. cit., p. 16.

<sup>68</sup> ÚK Nr. 85 din 14 Aprilie 1937.

(27,5%) erau de origine evreiască.<sup>69</sup> Scăderea numărului izraeliților nu s-a oprit nici în anii 1930, în 1938 ajungând la decizia președintelui interimar Ion Munteanu de a exclude pe toți membrii evrei din Camera de Comerț și Industrie.<sup>70</sup>

Importanța instruirii industriale a fost recunoscută de societatea evreiască o dată cu ascensiunea sionismului politic. Accelerarea restratificării societății evreiești făcea parte din prioritățile mișcării sioniste din Transilvania. Cu acest scop au fost înființate căminele de ucenici ale Asociației de Îngrijire a Orfanilor Evrei unde se putea învăța diferite profesii meșteșugărești. Însă instruirea de ucenici evrei nu s-a putut rezolva complet prin aceste instituții și majoritatea tinerilor evrei erau nevoiți să învețe în instituțiile de stat. În 1926, din cei 400 de ucenici evrei din Cluj, doar 36 primeau instruire în atelierele Asociației de Îngrijire a Orfanilor Evrei.<sup>71</sup> În anii 1930 numărul ucenicilor Asociației era de 50.<sup>72</sup> Din 1940 chiar și comunitatea ortodoxă a luat sarcina de a instrui ucenici,<sup>73</sup> înființând ateliere pentru elevii școlii primare ținute în funcțiune de ea însăși.<sup>74</sup>

Tabelul 6: Repartizarea pe profesii a ucenicilor din atelierele din Cluj ale Asociației de Îngrijire a Orfanilor, 1925–1935<sup>75</sup>

| Profesii                                              | Numărul ucenicilor |                |
|-------------------------------------------------------|--------------------|----------------|
| Mica industrie metalurgică                            | 46                 | 31,5%          |
| Industria primitivă a lemnului,decorațiuni interioare | 44                 | 30,14%         |
| Îmbrăcăminte                                          | 17                 | 11,65%         |
| Comercianți                                           | 14                 | 9,58%          |
| Articole de lux                                       | 5                  | 3,42%          |
| Industria chimică                                     | 3                  | 2,06%          |
| Alte                                                  | 17                 | 11,65%         |
| <b>Total</b>                                          | <b>146</b>         | <b>100,00%</b> |

<sup>69</sup> Gyárfás Elemér, A kisebbségek képviselői a Kereskedelmi és Iparkamarákban, In: *Magyar Kisebbség* 23 (1925), p. 874.

<sup>70</sup> ÚK Nr. 27 din 4 Februarie 1938.

<sup>71</sup> Schwartz Miksa (red.), *Árvák Könyve. Az Erdélyi Zsidó Árvagondozó Évkönyve 1927–5687*, Cluj, 1927, p. 25.

<sup>72</sup> BM 1–4 (1933), p. 71, 9–12 (1939), p. 745.

<sup>73</sup> Programa instruirii industriale în școlile elementare evreiești a fost elaborată de învățătorul Árpád Bihari. Bihari Árpád, *Az iskolakérdés*, In: *Comunitatea Noastră* 1 (1940), pp. 7–10.

<sup>74</sup> ÚK Nr. 101 din 4 Mai 1940.

<sup>75</sup> *Tíz év a zsidóság átrétegződésének szolgálatában*, Cluj, 1936, p. 13.

*Comerț și credit*

*Bănci, instituții de credit.* Mai mult de o treime din populația evreiască a județului și orașului Cluj au obținut veniturile din domeniul comerțului și al creditului. Analizând datele recensământului din 1930 referitoare la viața de credit, din cei 3087 de locuitori ai județului Cluj interesați în acest domeniu, 545 (17,6%) erau evrei. Numărul izraeliților care lucrau în comerț era de 6 004 (42,3%). Cele 545 de persoane alcătuiau un procentaj de 3,1%, iar cei 6 004, interesați în comerț, reprezentau 34,9% din populația israelită a județului.<sup>76</sup> După datele totalizate ale celor două categorii, 6 549 de persoane, adică 38,1% din totalul populației evreiești din județ, lucrau în domeniul comerțului și al creditului.

Tabelul 7: Repartiția populației evreiești din județul Cluj în domeniul creditului, 1930<sup>77</sup>

|                                    | Populația totală | Evrei      |               | Români     | Maghiari    |
|------------------------------------|------------------|------------|---------------|------------|-------------|
| Bănci, cooperative, asigurări      | 2420             | 320        | 58,7%         | 714        | 1273        |
| Întreprinderi auxiliare comerțului | 667              | 225        | 41,2%         | 69         | 324         |
| <b>Total</b>                       | <b>3087</b>      | <b>545</b> | <b>100,0%</b> | <b>783</b> | <b>1597</b> |

Băncile, instituțiile de credit și cooperativele au asigurat traiul pentru peste 58% (320 persoane) din populația evreiască interesată în viața de credit. Din cele 320 de persoane numărul activilor era de 156 de persoane, restul aparținând categoriei întreținutălor.<sup>78</sup>

Întreprinderile auxiliare comerțului au asigurat traiul a 225 de persoane israelite (41,2%), ei alcătuind 33,7% din totalul populației interesate în acest domeniu. Numărul activilor era de 103 de persoane.<sup>79</sup>

Neavând la dispoziție date referitoare la Cluj, în stadiul actual al cercetării nu putem aprecia numărul exact al activilor evrei care lucrau în domeniul creditului. Știind că din cei 1591 de creștini și evrei activi interesați în credit 1089 (68,4%) erau domiciliați în Cluj, avem totuși posibilitatea de a ajunge la o cifră aproximativă.<sup>80</sup> Aducând la un numitor comun procentajul de 68,4% și de 76,1% (procentajul evreilor clujeni în județ) obținem ca rezultat cifra de 72,2%. Conform acestuia, numărul evreilor activi în domeniul creditului era de circa 190.

<sup>76</sup> Recensământ 1930, vol. 7, p. 151.

<sup>77</sup> *Ibidem*

<sup>78</sup> *Ibidem*.

<sup>79</sup> *Ibidem*.

<sup>80</sup> *Ibidem*, vol. 10, pp. 748–749.

### Comerț

Statistica publicată în 1940 de Sabin Cioranu ne furnizează informații privind situația comerțului la Cluj.<sup>81</sup> Conform datelor publicate de Cioranu, în anul 1937, din totalul firmelor individuale din județ înregistrate la Camera de Comerț și Industrie, 1552 (44%) au avut proprietari evrei. Dacă la o firmă comercială evreiască reveneau 222 de izraeliți, în cazul românilor proporția era de 1:361, iar la maghiari de 1:373.<sup>82</sup>

La Cluj s-au concentrat 71,3% din totalul firmelor individuale comerciale evreiești din județ. În 1937, numărul firmelor evreiești din Cluj se ridica la 1107 (46% din totalul firmelor individuale din Cluj). Raportul comerciant – cumpărător în cazul izraeliților a fost de 1:12, la români de 1:75 și la maghiari de 1:73.<sup>83</sup>

Din cele 435 de firme sociale clujene înregistrate, se aflau în proprietate evreiască 246 (57%), adică 93,8% din totalul firmelor sociale evreiești din județ.<sup>84</sup> În perioada de după anul 1934 scade numărul firmelor sociale evreiești, fapt demonstrat și de numărul mai mare al radiierilor decât cel al înregistrărilor la Camera de Comerț. Dacă din firmele înregistrate în 1934 52,9% aveau proprietari evrei, proporția firmelor evreiești radiate era de 66,6%. În anul următor, la cele 53,7% înregistrări se raportau 58,3% de radieri:

Tabelul 8: Firme înregistrate sau radiate la Camera de Comerț și Industrie Cluj (1934–1937)<sup>85</sup>

|              | 1934           |            |               |            | 1935           |            |               |            | 1936           |            |               |            | 1937           |            |               |            |
|--------------|----------------|------------|---------------|------------|----------------|------------|---------------|------------|----------------|------------|---------------|------------|----------------|------------|---------------|------------|
|              | Firme înscrise |            | Firme radiate |            | Firme înscrise |            | Firme radiate |            | Firme înscrise |            | Firme radiate |            | Firme înscrise |            | Firme radiate |            |
|              |                | %          |               | %          |                | %          |               | %          |                | %          |               | %          |                | %          |               | %          |
| Evreiești    | 218            | 52,9       | 28            | 66,6       | 217            | 53,7       | 63            | 58,3       | 229            | 40,2       | 62            | 51,2       | 211            | 44,6       | 118           | 53,6       |
| Române       | 77             | 18,6       | 8             | 19,0       | 75             | 18,5       | 17            | 15,7       | 157            | 27,5       | 27            | 22,3       | 135            | 28,5       | 42            | 19,0       |
| Maghiari     | 108            | 26,2       | 6             | 14,2       | 96             | 23,7       | 25            | 23,1       | 154            | 27,0       | 26            | 21,4       | 114            | 24,1       | 54            | 24,5       |
| <b>Total</b> | <b>412</b>     | <b>100</b> | <b>42</b>     | <b>100</b> | <b>404</b>     | <b>100</b> | <b>108</b>    | <b>100</b> | <b>569</b>     | <b>100</b> | <b>121</b>    | <b>100</b> | <b>473</b>     | <b>100</b> | <b>220</b>    | <b>100</b> |

Numărul total al firmelor sociale (246) și individuale (1107) comerciale evreiești în 1937 se ridica la 1353 de unități. Luând în considerare tendința de scădere din perioada 1934–1937 și efectele crizei economice din anii premergători, apreciem că, în 1930, numărul unităților comerciale evreiești se situa la nivelul din 1937.

Situația din 1930 este reflectată de datele recensământului din acest an. Cu ocazia recensământului, în județul Cluj au fost înregistrați 6 004 de izraeliți având principala sursă de venit în domeniul comerțului. Din totalul

<sup>81</sup> Sabin Cioranu, *op. cit.*

<sup>82</sup> *Ibidem*, p. 7.

<sup>83</sup> *Ibidem*, p. 5.

<sup>84</sup> *Ibidem*, p. 10; Octavian Buzea, *op. cit.*, p. 218.

<sup>85</sup> *Ibidem*.

populației israelite din județ 34,9% activau în comerț. Majoritatea activa în domeniul comerțului cu alimente și îmbrăcăminte, în industria hotelieră și de alimentație publică și în întreprinderi comerciale:

*Tabelul 9: Repartiția populației evreiești pe diferite ramuri ale comerțului, 1930<sup>86</sup>*

|                                                | Populația totală | Evrei       |               | Români      | Maghiari    |
|------------------------------------------------|------------------|-------------|---------------|-------------|-------------|
| Produse alimentare, restaurante, cârciumi      | 5803             | 2253        | 37,5%         | 1756        | 1713        |
| Hoteluri, cafenele, baruri, etc.               | 759              | 128         | 2,1%          | 232         | 377         |
| Îmbrăcăminte, textile, menaj, manufacturi      | 1503             | 959         | 15,9%         | 85          | 406         |
| Prod. agric. și animale, combust, mat. constr. | 1037             | 564         | 9,3%          | 182         | 264         |
| Prod. tehnice, metalice, mecanice, chimice     | 555              | 211         | 3,5%          | 53          | 261         |
| Negoț de piață, târg, oboare, comerț ambulant  | 1157             | 270         | 4,4%          | 560         | 235         |
| Întreprinderi comerciale                       | 3371             | 1619        | 26,9%         | 480         | 1164        |
| <b>Total</b>                                   | <b>14 185</b>    | <b>6004</b> | <b>100,0%</b> | <b>3348</b> | <b>4420</b> |

Recensământul din 1930 a înregistrat 2220 de izraeliți activi, alcătuind 36,9% din populația evreiască a județului. Numărul celor care au avut domiciliul în Cluj s-a situat între 1180–1200 de persoane. Astfel, împreună cu întreținutii, evreii din Cluj care activau în viața comercială numărau 4202 de membri, ei alcătuind 32,2% din populația israelită a orașului.

Reprezentanța comercianților, întreprinzătorilor evrei în Sfatul Negustoresc și în Camera de Comerț și Industrie din Cluj a devenit subiectul multor dispute din perioada interbelică. În pofida numărului mare al evreilor în viața comercială a orașului, ei au fost treptat marginalizați în cadrul celor două instituții. În conducerea Sfatului Negustoresc aleasă în 1921, din cei 16 membri 3 erau evrei,<sup>87</sup> iar în comitetul de 20 de aleși din 1937 erau

<sup>86</sup> Recensământ 1930, vol. 7, p. 151.

<sup>87</sup> ÚK Nr. 231 din 21 Octombrie 1921.

6–7 izraeliți.<sup>88</sup> După 1938 numărul evreilor din conducere a scăzut în mod drastic.<sup>89</sup>

După desființarea Băncii de Credit Mărunt a rămas o singură instituție evreiască care a asigurat credit micilor comercianți și meșteșugari din oraș. Clienții Casei „Gemilath Chessed” puteau să ceară sume mai mici fără să fie nevoiți la plata de dobânzi. Din borderourile Casei reiese că din cele 394 de credite date în anul 1940, 242 au fost solicitate de comercianți. Valoarea totală a celor 242 de credite ajungea la peste 20 000 de *pengő*.<sup>90</sup>

#### *Instituții publice, servicii, profesii liberale*

Despre componența etnică în ceea ce privește personalul din administrație și din instituțiile publice dintre cele două războaie mondiale, avem doar informații sporadice. Până ce nu ies la iveală alte documente, suntem nevoiți să folosim datele județene ale recensământului din 1930.

Evoluția componenței etnice a funcțiilor publice și a profesiilor liberale era influențată de mai mulți factori. Schimbarea personalului administrativ maghiar și întregirea cu etnici români se situa printre primele măsuri luate de administrația română de după 1918. În urma rechizițiilor și expulzărilor un mare număr de funcționari, avocați erau obligați să părăsească Clujul.<sup>91</sup>

La schimbarea componenței etnice au contribuit și examenele de limbă română în urma căruia o mare parte din angajații minoritari din administrație și-au pierdut locul de muncă.

#### *Administrație, instituții publice*

În urma schimbărilor politice și sociale care au urmat Unirea din 1918, numărul evreilor în administrație și instituții publice a cunoscut o scădere continuă. Pe plan județean, în 1930, evreii alcătuiau 6,1% din personalul administrativ al județului Cluj. În administrația publică (împreună cu cei întreținuți) 385 (5,6%) de evrei își câștigau existența, în timp ce în educație numărul lor era de 159 (3%). În armată și ordinea publică procentajul evreilor era de 3,9% (318 persoane). Singura categorie la care se poate demonstra o prezență mai însemnată a fost personalul de cult, unde proporția izraeliților a depășit 22%.<sup>92</sup>

O repartizare cu ceva mai echilibrată se poate observa dacă analizăm ponderea categoriilor respective în rândul populației evreiești. 37,4% din cele 1379 de persoane interesate în administrație și instituțiile publice, făcea parte din personalul de cult și din clerici, 27,9% lucra în administrație publică, 23% în armată și ordine publică, iar 11,5% în educație:

<sup>88</sup> ÚK Nr. 110 din 19 Mai 1937.

<sup>89</sup> În februarie 1938 s-a început revizuirea înregistrărilor de firme evreiești la Camera de Comerț și Industrie. Autorizația persoanelor a căror cetățenie a fost anulată era retrasă. ÚK Nr. 27 din 27 Februarie 1938; Nr. 169 din 28 Iulie 1940.

<sup>90</sup> *Értesítő a hitközség időszerű kérdéseiről*, Kolozsvár, 1942, p. 16.

<sup>91</sup> A.N.M., Fond K610, Dos. Nr. 80 – 1 – X. C, S. 12–14.

<sup>92</sup> Recensământ 1930, vol. 7, pp. 152–153.



Tabelul 10: Repartiția populației evreiești în instituțiile publice în județul Cluj (1930)<sup>93</sup>

|                                  | Total         | Evrei       |              | Români        | Maghiari    |
|----------------------------------|---------------|-------------|--------------|---------------|-------------|
|                                  |               |             | %            |               |             |
| Administrația publică            | 6 855         | 385         | 27,9         | 4 304         | 1915        |
| Culte                            | 2 333         | 517         | 37,4         | 1 063         | 723         |
| Învățământ și fundații culturale | 5 182         | 159         | 11,5         | 3 127         | 1596        |
| Armata și ordinea publică        | 7 985         | 318         | 23,0         | 6 086         | 650         |
| <b>Total</b>                     | <b>22 355</b> | <b>1379</b> | <b>100,0</b> | <b>14 580</b> | <b>4884</b> |

În privința Clujului avem de-a face cu o repartitie asemănătoare. Numărul activilor din personalul de cult și clerici s-a situat între 55–65 de persoane în 1930. Împreună cu membrii de familii și cu cei întreținuți, numărul acestora s-a ridicat la 205–215. În educație au lucrat 25–35 de activi, adică o populație totală de 60–70 de persoane. (Calculule au fost făcute pe baza procentajului evreilor clujeni în județ și a procentajului populației totale cu domiciliul în Cluj incluși în instituțiile publice).

#### *Servicii, profesii liberale.*

După industrie, comerț și credit, serviciile de interes public și profesiile liberale erau cele mai populate domenii de activități de către evrei. În 1930 au lucrat în domeniu 12,5% (2155 de persoane) din locuitorii izraeliți ai județului. Majoritatea lor intrau în categoria celor cu venituri proprii, liber profesioniști (1132 de persoane), dar numărul lor era ridicat și în domeniul sănătății (390 de persoane):

Tabelul 11: Repartiția populației evreiești în servicii și profesii de interes obștesc în județul Cluj (1930)<sup>94</sup>

|                                            | Total | Evrei |      | Români | Maghiari |
|--------------------------------------------|-------|-------|------|--------|----------|
|                                            |       |       | %    |        |          |
| Sănătatea, igiena și salubritatea publică* | 4104  | 390   | 18,0 | 1276   | 2187     |
| Recreație, sport, divertisment             | 2581  | 114   | 5,2  | 487    | 900      |
| Personal de serviciu în menaje             | 1145  | 22    | 1,0  | 623    | 468      |
| Activități ocazionale și temporare         | 5002  | 194   | 9,0  | 1992   | 2124     |

<sup>93</sup> *Ibidem*<sup>94</sup> *Ibidem*

|                                          | Total         | Evrei       |              | Români        | Maghiari      |
|------------------------------------------|---------------|-------------|--------------|---------------|---------------|
|                                          |               |             | %            |               |               |
| Persoane care trăiesc din veniturile lor | 9976          | 1132        | 52,5         | 2422          | 5969          |
| Asistența socială și întreținuți         | 5817          | 303         | 14,0         | 3486          | 1730          |
| <b>Total</b>                             | <b>28 625</b> | <b>2155</b> | <b>100,0</b> | <b>10 286</b> | <b>13 378</b> |

Folosind metodele de calculare precedente, numărul populației israelite din Cluj inclusă în servicii și profesii de interes obștesc poate fi stabilit în jur de 1650 de locuitori. Cei activi numărau 630 de persoane. Dintre aceștia, circa 860, respectiv 280 activau ca liberi profesioniști, persoane cu venituri proprii. 300, respectiv 170 de locuitori lucrau în sănătate (personalul medical, sanitar și auxiliar).

Date precise privind numărul personalului medical și al medicilor evrei din Cluj nu avem decât din 1937. În acest an practicau 472 de medici în oraș, dintre care 228 erau români, 158 evrei, 71 maghiari și 15 germani. Procentajul medicilor evrei era de 33,4%.<sup>95</sup> În comparație cu datele din 1930 (170 de evrei activi în sănătate), se poate afirma, că în numărul personalului din sănătate nu s-au produs schimbări importante. Tabelul din 1942, întocmit de către comunitatea neologă, ne furnizează informații detaliate privind componența profesională a membrilor. Astfel, din cei 641 de contribuabili 39 erau medici, 12 farmaciști și 9 stomatologi.<sup>96</sup>

În ceea ce privește procentajul și numărul avocaților evrei, avem la dispoziție doar câteva informații sporadice. La recensământul din 1930 majoritatea avocaților, juriștilor au fost incluși în categoria celor cu venituri proprii și a profesioniștilor liberi. Astfel, deocamdată nu se știe repartizarea pe profesii a celor 280 de izraeliți activi în acest domeniu. Datele referitoare la situația din 1919 și 1938, publicate de Octavian Buzea, sunt și mai lacunare: în 1919 erau înscrși în Baroul Avocaților din Cluj 93 de avocați definitiv, dintre care doar 9 erau români, 2 sași și restul, adică 82 de persoane, evrei și maghiari. În 1938, printre cei 360 de avocați înscrși definitiv se numărau 190 de români și 170 minoritari.<sup>97</sup> În 1940 comunitatea neologă avea 33 de membri avocați.<sup>98</sup>

Conform datelor furnizate de Andor Csizmadia, în perioada de după septembrie 1940 se poate observa o scădere drastică a numărului de avocați evrei. În 1942 erau doar 14 avocați și 2 stagieri evrei la Cluj.<sup>99</sup>

<sup>95</sup> Octavian Buzea, *op. cit.*, p. 200.

<sup>96</sup> Pészachi Jelentés, *op. cit.*, p. 16.

<sup>97</sup> Octavian Buzea, *op. cit.*, p. 140.

<sup>98</sup> Pészachi Jelentés, *op. cit.*, p. 16.

<sup>99</sup> Csizmadia Andor, *op. cit.*, p. 19.

### **Concluzii**

Având în vedere dimensiunile prezentei lucrări și materialul restrâns care l-am avut la dispoziție, m-am limitat doar la o prezentare statistică a structurii profesionale evreiești. Următorul pas ar fi continuarea cercetărilor arhivistice în acest domeniu și completarea cu noi date a studiului de acum.

În a doua jumătate a deceniului patru, din cele patru mii de familii evreiești din Cluj, circa 150 aparțineau burgheziei mari, 800 burgheziei mijlocii, iar restul burgheziei mici și păturii sărace.<sup>100</sup> Structura socială evreiască dintre cele două războaie mondiale, în urma circumstanțelor externe (situația politică și economică din România, antisemitism,) și interne (ascensiunea sionismului, instituționalizare) a cunoscut o transformare dramatică. S-a pornit o mișcare de restratificare, care s-a manifestat, printre altele, în înființarea căminelor de ucenici care, însă, nu a reușit să atingă scopurile propuse, fiind oprită de către legislația antisemită și de izbucnirea celui de al doilea război mondial. Totodată se începe și un proces de echilibrare în structura profesională evreiască. În anii 1930 o treime din evreii orașului Cluj au lucrat în industrie și meșteșuguri, un sfert în comerț și credit, iar o cincime în instituții publice și credit.

Evreii din Cluj au contribuit în mare măsură la dezvoltarea economică și culturală a orașului. Legile românești din a doua jumătate a deceniului patru și cele maghiare de după intrarea Transilvaniei de Nord sub administrație maghiară, care aveau drept scop excluderea evreilor din diferitele domenii ale vieții sociale, au avut efecte tragice asupra populației evreiești. Deportările din 1944 au lovit o comunitate evreiască slăbită și înfricoșată. Dintre cei peste 16 000 de evrei clujeni doar câteva sute au supraviețuit deportărilor.

---

<sup>100</sup> Lőwy Dániel, *A téglagyártól a tehervonatig. Kolozsvár zsidó lakosságának története*, Kolozsvár, 1998, p. 57.

## A SHORT COMPARATIVE STUDY OF THE FAILURE OF JEWISH ASSIMILATION IN THE INTERWAR ERA: ERNŐ LIGETI (CLUJ) AND MIHAIL SEBASTIAN (BUCHAREST)

ZVI HARTMAN

*When we reach the crossroads in our lives we usually go back to choose the way we have been 'programmed' to by our fears and tendencies.<sup>1</sup>*

Zvi Yanay (2006)

### Introduction

After the Versailles Treaties, the Romanian nation-state became a multiethnic entity where 71.9% were ethnically Romanians<sup>2</sup>. Consequently, it was difficult to find a common denominator for all its inhabitants. This paper focuses on two of the provinces in the new Romanian State, Transylvania and the Old Kingdom. The leading circles in these regions believed that the Jews – this "malignant foreign element" would impede the natural development of Romania.

Two Jewish writers, Ernő Ligeti and Mihail Sebastian, published books and articles in the interwar period indicating that they did not digest the mentality changes in the nations surrounding them. Retrospectively, it looks like they consciously kept their eyes shut. They believed that the assimilated Jews would have a chance to be part of the Gentile society and wanted to persuade first and foremost themselves, but also the Gentiles, that intellectual Jews like themselves should be part and parcel of the society in which they were living. This was their *credo* regardless of the real life situation. They were trapped in their misconception of a liberal society. These two writers represented the views of a large part of the assimilated Jews and a thin stratum of both Romanian and Hungarian intellectuals in Romania who believed in a liberal and democratic society.

### Ernő Ligeti

Ernő Ligeti (1891-1945) was a Jewish intellectual who was born in Cluj as Lichtenstein. He began his journalistic career at *Nagyváradi Napló*, a liberal daily newspaper in Oradea, where also the well known Hungarian poet and journalist Endre Ady started his career in 1900<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup>Freely translated from Hebrew. The original: <http://www.ynet.co.il/articles/0,7340,L-3339513,00.html>.

<sup>2</sup> Institutul Central de Statistică, București, 1930, p. XXIV.

<sup>3</sup> Nándor Hegedüs, *Ady Endre Nagyváradi napjai*, Budapest, 1957, p. 11.

Later on, Ligeti became one of the leading journalists of *Keleti Újság*, Cluj, which in 1927 turned into the official paper of the Hungarian Party in Transylvania. In the 1920s, these two journals were the leading Hungarian liberal newspapers in Transylvania, Romania.

Romanian nationalist revival in Transylvania began long before WWI. The National Romanian Movement in Ardeal, Banat and Hungary was founded as early as 1881. The Hungarian Authorities were tough with the Romanian national leaders and some of them were arrested<sup>4</sup>.

During WWI, when Ligeti studied law at the University of Cluj, he was aware of the tension between the two ethnic groups, but did not realize its seriousness. The Hungarian writer Károly Kos (1883-1977)<sup>5</sup> wrote already in 1911 about the growing tension between Hungarians and Romanians<sup>6</sup>.

After WWI, the young Transylvanian author, Ernő Ligeti, became aware of the rift between the various ethnic groups. Inspired by this atmosphere, he wrote his novel, *Fől a bakra* (*Up to the Driver's Seat* - 1925), describing a few "ethnic" characters of his hometown Cluj - Romanians, Hungarians and Jews. A lot of irony characterizes this novel. The heroes wake up after the war seeking their path in life. They try to figure out how to deal with the new situation. Elekes, a Hungarian junior bank clerk, promised himself not to interfere in the minorities' lives.<sup>7</sup> He is pictured as a hesitant Hungarian, while other Hungarian characters in the novel are mourning the "loss" of Transylvania. Ștefănescu, a high ranking Romanian officer on the other hand, boldly assures that he will not prevent the Hungarians from dancing *csárdás*<sup>8</sup>.

In the aftermath of the war, the Romanian, Hungarian, Szekler and Saxon "National Councils" were founded and nearly every day at least one of these groups was marching down the main streets of Cluj.<sup>9</sup> In light of this situation, Ligeti describes the reaction of Elekes' wife watching a parade of Romanian soldiers in the Transylvanian city: "I did not realize that there were so many Romanians in the world..."<sup>10</sup>

Stern, the Jewish character in the book, a journalist like Ligeti himself, speaks about Jewishness being deeply rooted in the Hungarian culture and about his attempts to adapt himself to the Romanian regime and society. Stern does not deny the fact that he is Jewish, but he reminds the readers of his Hungarian cultural roots and of his aspiration to live in a liberal society.

---

<sup>4</sup> See the work of Keith Hitchins, *Romania 1866-1947*, București, 1996.

<sup>5</sup> Lajos Kántor, *Ligeti Ernő - és amit átélt*, Kortárs Budapest, 2003, p. 368.

<sup>6</sup> *Ibidem*.

<sup>7</sup> <http://www.Kortarsonline.hu/0202/kantor.htm>, last viewed, December 19, 2010.

<sup>8</sup> Hungarian dance.

<sup>9</sup> <http://www.Kortarsonline.hu/0202/kantor.htm>, last viewed, December 19, 2010.

<sup>10</sup> <http://www.Kortarsonline.hu/0202/kantor.htm>, last viewed, December, 19, 2010.

In Ligeti's eyes, "Transylvaniam" meant that the ethnic groups should be flexible towards one another and have equal rights to their own language and culture.<sup>11</sup> *Live and let live* was Ernő Ligeti's *credo*. He begged his Hungarian "brothers" [ethnic Hungarians] not to get caught in nationalistic slogans. For himself as a Jew, he requires the possibility of being a Hungarophile; the right to write in Hungarian, his mother tongue, without being insulted. There should only be one goal – coexistence. In his words, the Transylvanians "are incurable romantics".<sup>12</sup> Since 1918, in this multiethnic province, each ethnic group tried to redefine its national identity and to imprint its presence on the area it was living in. There was no tolerance towards "the foreigner", "the different", "the other". Ligeti was filled with nostalgia for the era of Kaiser Franz Joseph.

In the twenties, Ligeti collaborated with the Hungarian Transylvanian journalist Paál Árpád<sup>13</sup>, who represented the liberal circles before he became an extreme rightwing<sup>14</sup> anti-Semite. The two were among the founders of the Hungarian Writers' Association of Transylvania, *Szépírók Céh*<sup>15</sup>, which was open for all writers and poets in Transylvania who wrote in Hungarian during the years 1928-1944. Many of its members were Jews.<sup>16</sup>

In 1934, after working for *Keleti Újság*, Ligeti founded in Cluj the weekly *Független Újság* (*The Independent Paper*) with liberal views which he hoped would be the answer to the growing fascist minded newspapers.<sup>17</sup> In 1940, Northern Transylvania became again a part of Hungary. The Hungarian anti-Jewish laws were enacted. In 1943, Ligeti moved to Budapest and worked there for the daily *Magyar Nemzet*, a right wing paper. In Hungary, he got a "license to live" from the Authorities which meant that he would not be persecuted. Nevertheless, he was killed in January 1945 by the Hungarian fascist movement, the *Nyilas* (*Arrow*

<sup>11</sup> *Kortárs* <http://www.Kortaronline.hu/0202/kantor.htm>, last viewed, December, 19, 2010.

<sup>12</sup> *Kortárs* <http://www.Kortaronline.hu/0202/kantor.htm>, last viewed, December, 19, 2010.

<sup>13</sup> Paál Árpád (1880-1944) was one of the Left wing Hungarian journalists in Transylvania who gradually became a hard-line rightist journalist and politician. From 1932 till his death in 1944, he worked for the Catholic conservative newspaper, *Erdélyi Lapók* in Oradea. This paper was financed and politically supported by the Hungarian Catholic Church. Between 1940 -1942, he also served as member of the ( Hungarian ) Transylvanian Party in the Parliament in Budapest.

<sup>14</sup> Ferenc Sz. Horváth, "Az Erdélyi Lapók ideológiája - Zsidókérdés, katolikus antiszemitizmus és nemzetszocializmus Erdélyben" in *Regio*, 2004, 3, pp. 101-141.

<sup>15</sup> Lajos Kántor, *Ligeti Ernő - és amit átélt*, *Kortárs*, (2003), see also

<http://www.Kortaronline.hu/0202/kantor.htm>, last viewed, December, 19, 2010.

<sup>16</sup> <http://erdelyihelikon.adatbank.transindex.ro/index.php3?action=szerzo&ref=r>, last viewed January 23, 2011.

<sup>17</sup> See for example the above mentioned *Erdélyi Lapók*.

Cross), regardless of his large service to the Hungarian cause under the Romanian regime.

\* \* \*

As early as 1922, Ligeti wrote an article on his concept of national belonging: "A person belongs to his cultural roots".<sup>18</sup> In his view, ethnic identity is based on historical memories. In spite of the fact that the Hungarian nation refused to integrate an assimilated Jew like himself, he considered himself Hungarian in all respects. He was born into the Hungarian culture and could only express himself in Hungarian. Nonetheless, he doubted the Hungarian goodwill towards the Jews. Ligeti appreciated the Transylvanian Zionist Movement's understanding of the postwar Hungarian Government's new discrimination policy. They were right in believing that the Jews could never be an integral part of the Hungarian society, neither in Hungary, nor in Transylvania.

On the other hand, he did not believe that the Romanians would accept the Jews. In his eyes, the Romanians tried to separate the Jews from the Hungarians by suggesting they should be "Zionists". The Jews should focus on their own national aspiration and **not** try to be part of the Hungarian national movement. This sounded reasonable to Ligeti, although he was a bit skeptic about the Romanians' promoting the Jewish national movement. He suspected that their ulterior motive was to statistically increase the size of the Romanian population. In order to do this, they would first have to win the Jews over to the Romanian side.

In contrast to most of the Transylvanian Jewish Hungarophiles, Ligeti dreamed of cooperation with the Zionists<sup>19</sup>, who were disappointed with the Romanians for the way they handled assimilation and with those Hungarians and Romanians who had liberal views, in order to achieve his goal to be assimilated. Concomitantly, he was aware of the fact that the thought of cooperating with the Zionists was a bit far fetched. In other words, he, as a Hungarophile, doubted his own conduct.

\* \* \*

During WWI, the Hungarians suspected that the Jews were evading military service and one of the Hungarian socialists who participated in the war, Peter Ágoston<sup>20</sup>, concluded in his book *A Zsidó út* (*The Jewish*

---

<sup>18</sup> Ernő Ligeti, „Zsidó kérdés Erdélyben?!“ in Ernő Ligeti, *Az Erdélyi vallatása*, Cluj - Kolozsvár, 1922, pp.75-87.

<sup>19</sup> *Idem*, p. 81

<sup>20</sup> Péter Ágoston (1874-1925) was born in Slovakia, studied Law at the University of Budapest and was a member of the Socialist Party. At the end of 1918, he was a minister in the "Velvet Rose" government under the rule of Mihály Károlyi. After Bela Kun's takeover and the formation of the Budapest Commune in March 1919, he served

Way – 1917) that the Jews are different from the Christians. Whatever the reason, the difference is a fact. If an intellectual like Ágoston, a member of the editorial board of the socialist paper *Huszadik Század* (*The Twenty Century*) and also one of the leading figures in Béla Kun's socialist government, had doubts about the Jews being part and parcel of the Hungarian nation, assimilation had to be impossible. This shows that frustration caused by another ethnos, whether based on facts or imagination, can easily become a trigger for a negative attitude towards this ethnic group. Thus, the atmosphere of WWI and the postwar era paved the ground for a growth of anti-Semitic feelings in Central Europe.

Ágoston tried, however, to demonstrate that he was not anti-Semitic<sup>21</sup>. He brought up complicated theories according to which anti-Semitism is not an objective phenomenon. It does not derive from "self-conviction", but from a "feeling" which "might be based on truth". He claimed to understand the roots of anti-Semitism. His attempt to cover his anti-Semitic feelings by contradicting himself shows that he did not really believe in Jewish integration to the Christian society. In other words, his preaching for socialist equality did not include integration of the Jews.

Post War Hungary was dominated by the *Christian Way* (*keresztény kurzus*) of thinking which meant exclusionist behavior. The first significant step in this direction made by the Hungarian government was the introduction of *numerus clausus* in order to limit the number of Jewish students in the universities (1921).

According to his testimony, what bothered Ligeti in 1922 was not his own definition of identity, but what the Hungarians thought about the Jews and what impact this new Hungarian policy would have on the Transylvanian Jewry. In spite of his ability to perceive in depth the changes which the Hungarians had undergone and which now did not allow any mental and emotional freedom, he was unable to fully realize the consequences of this "Christian way" of thinking<sup>22</sup>.

The more the Hungarians treated the Jews as foreigners, the more the Hungarian Jews in Transylvania tried to convince themselves of their "Hungarianess". The ethnic Hungarians blamed the pro-Hungarian Jews for clinging on to what the wagon (the Hungarians) did not want to carry<sup>23</sup>.

Ligeti's approach opposes Anthony D. Smith's theory of ethno-symbolism<sup>24</sup>. According to the ethno-symbolists, mainly Anthony Smith, but

---

as Deputy Foreign Commissar. After the fall of the Marxist regime, he fled to the Soviet Union where he died in 1975.

<sup>21</sup> Péter Ágoston, *A Zsidó út*, vol II, Nagyvárad-Oradea, 1917, p. 23.

<sup>22</sup> Ferenc Sz. Horváth, "Az Erdélyi Lapók ideológiája – Zsidókérdés, katolikus antiszemitizmus és nemzetszocializmus Erdélyben" in *Regio*, 2004, 3, p. 104.

<sup>23</sup> Ernő Ligeti, „Zsidó kérdés Erdélyben?!“ in Ernő Ligeti, *Az Erdélyi vallatása*, Cluj - Kolozsvár, 1922, p. 82.

<sup>24</sup> Anthony D. Smith, *Myth and Memoirs of the Nation*, Oxford University Press 1999.



also according to Montserrat Guibernau and John Hutchinson<sup>25</sup>, the ethnos changes its shape in accordance to the current situation. The historical memories and ancient myths, however, remain intact through the generations.

According to Ligeti, *the acquired identity* is the basic identity. It is impossible to escape it. It becomes a second nature. Ligeti defines the times when the Jews remember their ancestors and their ties with the Orient as "mood swings" (his term). There is no need to deny the past. He illustrates this with the example of the prominent English statesman Disraeli. It was common knowledge that his ancestors never sat at King Arthur's table."<sup>26</sup> Ligeti tried to explain, both to himself and to his readers, that the Jews can be involved in the Hungarian society in spite of their *otherness*. They are still completely Hungarian.

Ligeti's theory that the acquired identity is one's real identity unfortunately failed. The Hungarians could not "digest" their Jewish partners. They saw the Jews as a threat that tried to control their lives, depriving them of their values and maybe even worse, replacing them with their own.

In his indictment article against the Hungarians, he concluded that in the Hungarian community a good Jew is a Jew who opens his wallet, but not his mouth.<sup>27</sup> The article is characterized by duality. Ligeti wanted the Hungarians to be different from the way they were. This was wishful thinking derived from the feeling that he himself could never be anything but a Hungarian and he could not imagine the Hungarian culture without Jewish influence.

He was astounded by some Hungarian nationalist theoreticians who believed that the "authentic" Hungarians were those who worked the soil. Ligeti ridiculed the "provincial Hungarians", as he defined them, who claimed that the Transylvanian land belongs to those who do not abandon it, referring to the farmers and peasants. These provincial Hungarians accused the Jews of being the first to flee in times of crisis. As opposed to the Hungarian nationalist press' view that the Jews were unreliable internationalists, Lipót Kecskeméti, the neolog Chief Rabbi in Oradea, refused to abandon his congregation in order to serve as Chief Rabbi in Budapest, even though it would have meant a promotion for him.

For Ligeti, Kecskeméti who had a very thorough knowledge both of the Hungarian language and of Judaism<sup>28</sup>, symbolized the ideal Hungarian

<sup>25</sup> Montserrat Guibernau and John Hutchinson (eds.) *History and National Destiny-Ethno-Symbolism and its Critics*, London, 2004.

<sup>26</sup> Ernő Ligeti, „Zsidó kérdés Erdélyben?!” in Ernő Ligeti, *Az Erdélyi vallatása*, Cluj - Kolozsvár, 1922, p. 83.

<sup>27</sup> Ernő Ligeti, „Zsidó kérdés Erdélyben?!” in Ernő Ligeti, *Az Erdélyi vallatása*, Cluj - Kolozsvár, 1922.

<sup>28</sup> Lipót Kecskeméti, *Valási Zsidóság és Nemzeti Zsidóság – Templomi beszédek*, Nagyvárad, 1922.

Jew. Kecskeméti was accepted by the Hungarian nationalists as long as he spoke respectfully and followed their rules. If he presented a different view, however, they would say he was acting "like a Jew."

According to Ligeti, Kecskeméti used to say: "I cannot spit in the well from which I drink."<sup>29</sup> On his deathbed in 1935, the Rabbi of Oradea made a similar statement.<sup>30</sup> Like Kecskeméti, Ligeti sensed that denying his belief in the Hungarian culture would be admitting to a life long failure in judgement.

### Mihail Sebastian

Being both Jewish and Romanian, Sebastian's sense of duality was similar to that of Ligeti's. In Bucharest, the *milieu* was a bit different, but the basic anti-Jewish atmosphere was the same.

Some of the most influential Romanian intellectuals in the interwar period were nationalists. One of the most prominent was Nae Ionescu (1891-1940). He was Mihail Sebastian's mentor, who was born in Brăila in 1907 as Iosef Hechter. In the beginning of his career, Sebastian owed a large part of his success to Ionescu, who believed in Sebastian's talent and invited him to write in his paper *Cuvântul* (The Word). Through this publication, the Romanian intellectual Mircea Eliade (1907-1986), who later became a world famous theology researcher, learned about the young Jewish writer. At the end of the 1930s, Eliade turned into a theoretician of the racist movement, with its concept of *românism*, and consequently became an influential anti-Semite.

In the 1930s, Sebastian slowly became aware of the nationalistic tendencies in Bucharest. In 1934, he wrote the book *De două mii de ani* (For 2000 years) which displayed his feelings as a Jew living in Romania. Nae Ionescu, who still supported his former student, agreed to write the introduction to the book. To Sebastian's disappointment, his mentor justified in his writing a so called theological explanation to anti-Semitism.<sup>31</sup> His book, including the introduction, was strongly criticized, both by the Jewish community, and by the Romanian rightwing, and Sebastian found himself caught in the crossfire.

In her paper, Camelia Crăciun presents Sebastian's inner conflict. He "discusses the triple connection established between the assimilated individual and the majority group, the Jewish community and his own

<sup>29</sup> Ernő Ligeti, „Zsidó kérdés Erdélyben?!” in Ernő Ligeti, *Az Erdélyi vallatása*, Cluj - Kolozsvár, 1922.

<sup>30</sup> So witnessed Charlote Kecskeméti in Shlomo Itzhaki, *Batei Sefer Yehudiim beTransilvania Bein Shtei Milhamot haOlam*, Sidrat Dor leDor ( Jewish Schools in Transylvania in the Interwar Period, Dor leDor Serial), Tel Aviv, 18, 2001, p. 73.

<sup>31</sup> See Leon Volovici's introduction to Mihail Sebastian, *Jurnal 1935-1944*, edited by Leon Volovici and Gabriela Omăt, București, Humanitas, 1996, p. 5.

intimate morality and identity".<sup>32</sup> In this phase, Sebastian prefers to deny his position as an assimilated Jew. Admitting that assimilation would mean "lying to", "escaping" and "betraying" a people<sup>33</sup>, consequently he would have been excluded from the Jewish community.

In my view, Sebastian was more disturbed by the position of his fellow Romanian intellectuals which he felt closer to, in spite of the fact that he felt betrayed by his mentor's anti-Semitic approach. He expressed his frustration with Romania's unwillingness to accept him, in spite of his emotional ties and devotion to this nation.

Moreover, in 1934 he criticized the Transylvanian Jewry for identifying itself with the Hungarian minority, instead of wholeheartedly devoting itself to the Romanian state. He said that the Jews on the other side of the Carpathian Mountains were still loyal to the Hungarians, even though Hungary had ceased being friendly towards the Jews long ago.<sup>34</sup>

In spite of the fact that Sebastian had fully adopted the Romanian language and culture, and had even attacked his own ethnos in Transylvania, Ionescu turned his back on him. Sebastian vented his feelings in a second book, *Cum am devenit huligan* (How I became a hooligan, 1935) which displays his inner identity conflict. He based this book on a compilation of essays and articles where he opposed anti-Semitism, criticized the Romanians' prejudice against the Jews, and tried to explain to his readers that he was concomitantly Jewish and Romanian, and that he was unable to give up either one of his two identities. He demanded from the Romanians to acknowledge his *Jewishness* and not to consider it a betrayal of his Romanian identity.

\* \* \*

Sebastian's most important work is his *Jurnal 1935-1944* (Journal 1935-1944: The Fascist Years - the English version), where he displayed his most hidden feelings. He described very vividly his fears raised in light of events that occurred in Romania in 1935-1944 and analyzed the behavior of the Romanian intellectuals among whom he lived and worked. Sadly, Sebastian died in an accident in 1945.

Sebastian described the strange sensations which crossed his mind during the nine years he was writing the *Jurnal*, witnessing how his moral supporters, among them Ionescu and Eliade, absorbed the ideas of fascism and eventually were caught in the magic of the fascist Iron Guard.

---

<sup>32</sup> Camelia Crăciun, "Assimilation as Alienation Identity Problems in the Intellectual Debates of the Interwar Generation" in *Studia Judaica*, XVIII, Cluj, 2010, p. 273.

<sup>33</sup> *Ibidem*.

<sup>34</sup> Irina Livezeanu, *Cultural Politics in Greater Romania, Regionalism, Nation Building, and Ethnic Struggle, 1918-1930*, Ithaca, 1995, p.174.

These Romanian intellectuals continued to maintain good relations with him, praised his writing despite his being Jewish, while cursing the Jews "in general" in his presence. According to the interpretation of Alice Kaplan from the *New York Times* <sup>35</sup>, Sebastian went through a serious crisis over the years. He noted that his immediate enemies were not the Romanian government or Hitler, but a circle of close friends.

We must not underestimate the agony of the Jewish writer and the mental strength needed to cope with his Romanian intellectual friends' anti-Semitic remarks while living in an anti-Semitic *milieu* where the Jews were despised and blamed for every problem, evoked in Sebastian's discomfort and fear.

In his diary, he described Eliade's meeting with the fascist leader Corneliu Zelea Codreanu. The admired and charismatic *Căpitan* (The Captain), as his sympathizers called the Iron Guard leader, captivated all the intellectuals attending the meeting. One can sense a certain amount of resentment by Sebastian towards Eliade due to his admiration for the "Captain"<sup>36</sup>. At the end of 1937, Eliade felt close to the Iron Guard. He wrote in its paper *Buna Vestire*:

Why do I believe in the victory of the legionnaire movement?  
Is it possible that the Romanian nation will end its life in misery  
and Syphilis, conquered by Jews and dissolved by strangers?

The Legionnaires' prime goal is to save the Romanian  
people as Captain Codreanu said: "I believe in freedom and  
love. Therefore I believe in the victory of the Legionnaire  
Movement"...<sup>37</sup>

In my opinion, the nationalist Romanians' "pure ideology" was largely influenced by Byzantine-inspired Eastern Orthodox currents, which in their turn added a large dosage of mysticism to the national *românism* concept. In order to survive as a movement, however, the nationalist theoreticians had to show political pragmatism and adaptability.<sup>38</sup> They were therefore prepared to be steered by any current of rightwing governments. The Jewish question however remained non-negotiable. One of the dark shades of post-Versailles nationalism was its anti-Jewish attitude which served as an incentive for Romanian "purification". Romanian nationalists believed that, in order to achieve their goal, they would have to expel the Jews from

<sup>35</sup> Alice Kaplan, "Endangered by all His friends" in *New York Times*, November 5, 2000.

<sup>36</sup> Notes from 20.10.1936 in Mihail Sebastian, *Jurnal 1935-1944*, edited by Leon Volovici and Gabriela Omăt, București, Humanitas, 1996, p. 91 .

<sup>37</sup> *Buna Vestire*, Anul I, no. 244, 1937, December 17, partially quoted in Mihail Sebastian, *Jurnal 1935-1944*, 1996, p.133.

<sup>38</sup> *Numerus valachicus*, see Mihail Sebastian, *Jurnal 1935-1944*, 1996, p. 21.

their key positions. Later more extremist currents, such as the Iron Guard, wanted a complete removal of the Jews.

We can say to Sebastian's defense that the reason he tolerated the Romanian rightist intellectuals was that they were the only ones who could appreciate his ability as a writer. Consequently, they were the only ones who could deliver a kind of insurance policy in a society where nothing was certain.

Sebastian's concern grew in 1938, when the anti-Jewish legislation of the Goga-Cuza Government was published. He was alarmed by the rumors that, according to the new legislation, he and other Jewish journalists might lose their jobs. When Sebastian mentioned to Eliade that he was considering emigration, he did not try to prevent Sebastian from doing so. There were times when Eliade even avoided meeting him.

Sebastian's friends, among them Eliade, moved closer to the Iron Guard and eventually there was no one left to rescue him. Sebastian was disturbed by Ionescu's reaction to Goga's policy. Ionescu argued that Goga's plan to deprive one million Jews of their citizenship was unrealistic. Sebastian commented on Goga's intention that it was similar to what the Legionnaires would do would they gain power, to which Ionescu replied: "yes, but it would be done out of suffering."<sup>39</sup>

According to Ionescu, there is a big difference between someone who kills you in a wretched way, like Goga, and someone who does so out of suffering (like the Legionnaires). Most probably, this distinction did not reassure Sebastian. The option to be killed as a result of the Legionnaires' frustration rather than as a result of Goga's lack of judgment was not very comforting to the Jewish writer. He could not digest the possibility that his fellow intellectuals actually meant what they were saying, and, in spite of his resentment, he did not disengage himself from them. The post-Versailles Romanian nationalists took an exclusivist stand towards the minorities. Theoreticians such as Ionescu and Eliade adopted the "Romanian uniqueness" concept - a mixture of Romanian Eastern Orthodox religion and mystery. These theoreticians felt different from the Christian sects in the West, and, in my opinion, it was this sense of *uniqueness* which gave meaning to their nationalism. This approach reflected a sense of weakness, which, according to Alfred Adler, was compensated by force, verbally as well as physically.

In the eyes of the right-wing intellectuals, Jews were not only "foreigners", but they were also identified with the "evil" inherent in the West: liberalism, democracy and control of the Western financial world. At the same time, they claimed that the Jews were guilty of Bolshevism inspired by the Soviet Union. Eliade tried to "rehabilitate" the Romanian image in Romania's own eyes by arguing that it had nothing to be ashamed of.

---

<sup>39</sup> Mihail Sebastian, *Jurnal 1935-1944*, 1996, pp. 146-147.

In Eliade's opinion, due to the negative image of Romanian nationalism, people did not admit to being "nationalists" for fear of being described as hooligans, racists, fascists or any other derogatory word.

In March 1940 Ionescu suddenly died<sup>40</sup>. Still, Sebastian was able to recognize the fact that Romania had lost one of its most important thinkers and he mourned his premature death. He wrote in his diary that while all Ionescu's friends reached prominent positions, he himself was unable to make full use of his skills<sup>41</sup>. In spring 1940 Sebastian found himself in an odd position. He was aware of some of his friends "non-flattering" comments about the Jews. Nonetheless, he saw them as the only ones who could appreciate his work. He was torn between his revulsion evoked by some of their political views and the need to get legitimacy for his literary writing.

One of the pillars of the Romanian culture, historian Nicolae Iorga, who up to 1938 had been a moderate nationalist, now moved to the extreme right. Consequently, he was drawn into anti-Semitism which grew even stronger as a result of the Goga-Cuza anti-Jewish legislation. He now openly declared that the Jews were taking over all areas of human activity: not only the "classical domains" such as education, science, literature, law, medicine and architecture, but also penetrated fields which in Iorga's opinion should have been Romanian by definition: philology, philosophy and journalism.

"They threw us out and more importantly, they generate a fake Romanian culture and harm our moral values, with their journalistic and literary writings".<sup>42</sup>

It seems to me that after 1938 there was no chance for the Jews to get legitimacy for their existence. Physical survival for all of them was mostly dependent on luck.

In the late '30, his fate was similar to that of the assimilated Jews in the Regat and Transylvania. Everywhere the Jews reacted somewhat differently, but the fact that the explanations were directed towards themselves first of all and only thereafter to anyone else who was ready to listen was the same. The "allies" had betrayed them and did not bother to fully understand them.

### **Conclusion**

Our sense of freedom is often an illusion. In my view, the Jews were never completely assimilated in these areas. The liberal Jews tried their utmost to demonstrate their absorption in the new exclusivist post-

---

<sup>40</sup> *Idem*, p.267.

<sup>41</sup> *Idem*, pp. 267-268.

<sup>42</sup> Nicolae Iorga, *Judaica*, București, 1938, pp. 12-17.

Versailles societies. The more they wanted to be assimilated, the more they were rejected. They could be neither Romanians in Bucharest, nor Hungarians and Romanians in Cluj. For many Romanian and Hungarian nationalists, the Jews were an obstacle in their own crystallization process.

If nationalism would not have shown its dark face, the two gifted writers, Ligeti and Sebastian, still might not have been assimilated, but at least they might have survived. Ligeti died in the Holocaust. Sebastian constantly fought for survival.

#### BIBLIOGRAPHY

- Ágoston, Péter**, *A Zsidó út*, Nagyvárad-Oradea , 1917.
- Carmilly-Weinberger, Moshe**, *Istoria evreilor din Transilvania (1623-1944)*, București, 1994.
- Crăciun, Camelia**, "Assimilation as Alienation Identity Problems in the Intellectual Debates of the Interwar Generation" in *Studia Judaica*, XVIII, Cluj, 2010, pp. 272-283.
- Guibernau, Montserrat and John Hutchinson (eds.)** *History and National Destiny- Ethno-Symbolism and its Critics*, London, 2004.
- Hegedüs, Nándor**, *Ady Endre Nagyvárad napjai*, Budapest, 1957.
- Hitchins, Keith**, *Romania 1866-1947*, Bucuresti, 1996.
- Kántor, Lajos**, *Ligeti Ernő - és amit átélt*, Kortárs Budapest, 2003.
- Horváth, Sz. Ferenc**, "Az Erdélyi Lapók ideológiája - Zsidókérdés, katolikus antiszemitizmus és nemzetszociálizmus Erdélyben" in *Regio*, 2004, 3, pp. 101-141.
- Itzhaki, Shlomo**, *Batei Sefer Yehudiim beTransilvania Bein Shtei Milhamot haOlam*, Sidrat Dor leDor ( Jewish Schools in Transylvania in the Interwar Period, Dor leDor Serial), Tel Aviv, 18, 2001.
- Kecskeméti, Lipót**, *Valási Zsidóság és Nemzeti Zsidóság – Templomi beszédek*, Nagyvárad, 1922.
- Ligeti, Ernő**, „Zsidó kérdés Erdélyben?!” in Ernő Ligeti, *Az Erdélyi vallatása*, Cluj - Kolozsvár, 1922, pp.75-87.
- Livezeanu, Irina**, *Cultural Politics in Greater Romania, Regionalism, Nation Building, and Ethnic Struggle, 1918-1930*, Ithaca, 1995.
- Sebastian, Mihail**, *Jurnal 1935-1944*, edited by Leon Volovici and Gabriela Omăt, București, Humanitas, 1996.
- Smith, Anthony D.**, *Myth and Memoirs of the Nation*, Oxford University Press 1999.
- Volovici, Leon**, *Nationalist Ideology and Antisemitism: The Case of Romanian Intellectuals in the 1930s*, Oxford, Pergamon, 1991.

## **PAPIRENE KINDER – CODURI ALE FOTOGRAFIEI DE FAMILIE<sup>1</sup>**

ANCA CIUCIU



Dr. Izor Erdos și nepoata lui, anii 1930, fotograf necunoscut (ACSIER)

*Fotografiile rămase rudelor, ca amintire a celor care au plecat, nu sunt fotografii obișnuite, ci capătă valoarea unei persoane. Ele sunt de obicei semne ale unei îndepărtări sau pierderi care însoțesc fenomene demografice ale secolului XX precum emigrarea externă, emigrarea internă sau pierderea de vieți în timpul Holocaustului.*

---

<sup>1</sup> Forma adăugită a unui articol publicat în volumul *De la fictiv la real. Imaginea. Imaginarul. Imagologia* (coordonatori Andi Mihalache, Silvia Marin-Barutcieff), Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza” din Iași, 2010, pp. 747 – 754.



*În cazul depărtării geografice imaginea devine un mod de comunicare, dar și un cod intim prin fotografiile care conțin fotografii, pentru a include simbolic pe cei care nu pot fi de față. Fotografia ne vorbește despre existența unor oameni, dar în același timp despre povestea celor care o păstrează.*

Pentru oamenii de la începutul secolului al XX - lea, fotografia era un ritual, legat în special de evenimente familiale (nunți, logodne, zile de naștere) cu valoare documentară și personală în același timp. Excepție de la regulile stricte de postură erau îngăduite copiilor (care pozează ușor mai relaxat ca niște mini adulți, îmbrăcați în uniforme ca niște mici soldați sau alte personaje, care să îi ajute în alegerea viitorului rol social). Imaginea își schimbă sensul mai târziu în cazul instantaneelor, când întrebarea devine „ce vede fotograful” din „ce vrea subiectul să transmită despre statutul său social sau relațiile de familie”?

Fotografia devine o amintire care ține locul cuiva, un „copil de hârtie”. *Papirene kinder* pot fi străbunii pe care nu i-ai cunoscut, rudele care au emigrat, copiii care au murit prea devreme, dar mai ales putem vorbi despre copii care au murit în timpul Holocaustului.

O colecție importantă de fotografii vechi, circa 500 de exemplare din perioada 1860 –1920, a aparținut pictorului evreu Lazăr Zin<sup>2</sup>, care a lăsat arhivei CSIER (Centrul pentru Studiul Istoriei Evreilor din România) o serie de documente, desene și fotografii. Multe din imagini sunt legate de familia sa, de unde și o serie de interesante și savuroase descrieri ale personajelor care se regăsesc uneori pe spatele fotografiilor.

### ***Cei care au plecat în lume...***

Termenul de *papirene kinder* apare în jurul mării crize economice din 1900, când o puternică emigrație spre America a lăsat în multe case evreiești doar fotografii ale copiilor, care rareori aveau mijloace pentru a se întoarce. Valul de emigranți venea din lumea idiș a micilor sate sau a periferiilor urbane. Cei care pleacă trimit fotografii de peste mări și țări și imaginea lor se transformă într-o amintire dureroasă a mamelor sau într-un ideal de reușită pentru restul familiei: unchiul din America, din Londra, din Paris etc...

În cazul familiei Zucherman<sup>3</sup> din Iași: unchiul Moritz Hoffman emigrează în Anglia, unde își deschide un mic magazin de stofe. Pozează în fața magazinului său din Londra împreună cu o angajată, fotografie care devine

---

<sup>2</sup> Opera lui Lazăr Zin (Zinger) (1899-1982) este caracterizată de desene cu tematica socială în general, dar are o contribuție absolut originală prin desenele facute în 1944 la dezafectarea cimitirului Sevastopol și prin colecția de fotografii personale.

<sup>3</sup> Interviuul Zucherman pentru Centropa (reporter Cosmina Gușu), București 2007: vezi foto în *Jewish Witness to a Romanian Century. Pictures and stories from Centropa interviews. A guide to the exhibition*, (București, Rh printing, 2007), p. 37; on line pe [www.survivors-romania.ro](http://www.survivors-romania.ro).

un adevărat model în familia din România, cu atât mai mult cu cât unchiul revine în țară și înfiază o rudă săracă.



Faibiș Leon Baraș (primul din dreapta) și familia sa, Paris, 1912, fotograf necunoscut, Colecția Lazăr (Singer) Zin (ACSIER)

O altă poveste este cea a unchiului de la Paris al lui Lazăr Zin, Faibiș Leon Baraș, care, el însuși un papirene kinder, trimite poza copilului său necunoscut altfel familiei. Fotografia este și un mijloc de cunoaștere. Într-o scrisoare către familie, alături de fotografii, trimite codificat referiri la faptul că s-a căsătorit fără dotă, spre disperarea rudelor: „Cine știe, cine știe/ Dacă lumea o să mai fie/ Când avea-voi avuție...”.

Din comentariile lui Zin aflăm că Faibiș avea un talent excepțional la matematică, remarcat într-o inspecție de I. Astruc, reprezentantul Alliance Israelite Universelle. Această lucrare i-a schimbat destinul dinspre Bârlad spre Paris, unde i se prevedea un viitor luminos. Tânărul a ales cariera de avocat, lucru nu bine văzut acasă. Din păcate, Faibiș a murit în primul război mondial. Povestea se oprește aici în corespondența familiei.

O citire inversă, prin scrisorile și fotografiile trimise în Lumea Veche, o oferă povestea lui Jack Șepcaru care pleacă în America în jurul anului 1921. Inteligent și întreprinzător, el renunță la studiile de arhitectură și intră în afaceri pentru a împlini visul de a-și aduce întreaga familie în Lumea Nouă. Este o reîntregire simbolică după care va tânji până la sfârșitul vieții.

Fiica lui, care a redescoperit vechile rădăcini printr-o recentă călătorie la București povestește despre această legătură sentimentală prin scrisori și fotografii și de regretul de a nu își cunoaște rudele personal.



Jack Șepcaru, New York, anii 1920, Broadway Studio, inedit (Bonnie Reed)

*„Tata a scris mamei și surorilor sale regulat. Le-a povestit despre viața lui, despre soție și copii. A vrut să își aducă toată familia, ăsta era visul lui. Bunicul Herș a venit la New York pentru o scurtă perioadă de timp și tatăl*

*meu a vrut să rămână aici pentru a o aduce și pe mama lui. Nu a putut să stea și tatăl meu a fost devastat de acest lucru. Bunica a emigrat în cele din urmă în Israel, la fiica cea mică, dar bunicul nu a putut pleca niciodată din România și ea a suferit din cauza asta.*

*Unele fotografii au venit cu tata, altele le-am primit prin poștă. Veneau frecvent când eram copil. Tata scria de multe ori mamei, fraților, surorilor și trimitea poze cu mama, cu mine și fratele meu. Mi-a arătat mereu fotografii ale verilor mei și am fost tristă că am o familie mare pe care nu am cunoscut-o. El și-a pierdut familia”<sup>4</sup>.*



Jack Șepcaru, Galați, 1920, Foto – lux, una dintre fotografiile aduse cu el în America. Mențiune pe verso „În luna octombrie 1920 în România. 1921. New York. Jack”, inedit (Bonnie Reed)

Pentru noii emigranți, rupți de trecutul lor, fotografiile sunt cu atât mai importante ca icoane ale familiei îndepărtate, un semn al prezenței acestora. Distanța și comunicarea dificilă face ca aceste bucățele de hârtie să ia simbolic locul celor plecați. Un cântec de largă circulație în epocă vorbește de la sine:

*Mă uit la fotografii și vorbesc singură:  
Copii de hârtie am pe pereți.  
Copii de hârtie – mâna mi se rupe.*

---

<sup>4</sup> Bonnie Reed, mărturie în ianuarie 2011.

*Hârtie sunt acum cei care sunt carnea și sângele meu  
Mă plâng, strig și țin în van.  
Ce simt bucățelele de hârtie ?  
Copii de hârtie am pe pereți...*<sup>5</sup>

Scrisoarea era singura legătură între târg și cel plecat, o scrisoare care vine greu, rar. Scriitorul Victor Rusu ilustrează acest fenomen: „*Uneori, bucurie supremă, în plic se afla și o fotografie. (...) Bunica nu se despărțea de fotografie nici în somn, o arăta plângând, vecinilor. „Copiii mei, papirene kinder”, adăuga plângând și răsând. „Papirene kinder”...era unul dintre cele două șlagăre cu care orice trupă de teatru idiș ce se abătea prin târg mergea la sigur. Celălalt șlagăr era „A idișe mame”*”<sup>6</sup>.

Lipsa celor dragi din cauza emigrării este un semn al schimbării spre o lume industrializată, primul semn al ruperii familiei tradiționale, după cum sublinia Susan Sontag: „În țările industrializate ale Europei și în America... instituția familiei este supusă unei chirurgii radicale”<sup>7</sup>.

### **Marele oraș**

Multe familii evreiești au fost afectate mai întâi de valurile de emigrare către marile orașe, unde doar câțiva au reușit<sup>8</sup>. Majoritatea s-au îndreptat spre capitală unde elementul evreiesc este indiscutabil un factor dinamic pe plan socio-profesional, economic, care a impus tendințe noi, meserii noi și a contribuit la modernizarea Bucureștiului. Fotografiile au povești, valoare literară<sup>9</sup> și de analiză asupra lumii evreiești de la începutul secolului, adevărate umbre ale trecutului. Comentariile sau chiar micile povestioare se întâlnesc arareori, în general se făceau scurte dedicații pe spatele fotografiilor pentru diverse rude sau chiar logodnici și prieteni. Povestea fotografiei este rar știută, este o legătură intimă între copii și părinți, nepoți și bunici.

---

<sup>5</sup> *Schaue ich auf die Bilder und rede zu mir selbst/ Papierene Kinder habe ich auf der Wand/ Papierene Kinder - und ich breche meine Hand/ Papier ist aus meinem Fleisch und Blut geworden/ Ich klage, weine, schreie und umsonst ist mein Geschrei/ Die Stücke Papier - was fühlen denn sie / Papierene Kinder habe ich auf der Wand* (Traducere după versiunea engleză – A.C.; Cântec de Morris Rund, compozitor David Meyerowitz (1867-1943). Textul integral în idiș, engleză și ivrit pe [http://www.nizzathobi.com/papirene\\_kinder.htm](http://www.nizzathobi.com/papirene_kinder.htm).

<sup>6</sup> Victor Rusu, *Balada târgului evreiesc*, București, Hasefer, 2008, pp. 181 – 182.

<sup>7</sup> Susan Sontag, *On photography...*, pp. 5 – 6.

<sup>8</sup> Vezi anchetele sociale făcute de Emil Feder – București, 1941, cazul 1602 (ACSIER, fond II, ds. 323), v. Anca Ciuciu, „From slum to the Jewish quarter in Bucharest: Development and mentality (1830 – 1943)”, *Studia Hebraica*, no 7 (2007): 177.

<sup>9</sup> Vezi fotografiile din colecția Lazăr Singer – Zin, cu documentarea lor sentimentală a personalității membrilor familiei sau a cunoscuților.

O imagine făcută de un fotograf ambulant la un târg redă ca personaje pe bunicul Zeidă Chivă din Bârlad și nepotul său Willy. Zeidă este un negustor ambulant care a trăit în sărăcie alături de numeroasa sa familie, iar după povestirea de pe spatele fotografiei aflăm ca și nepotul i-a urmat în aceeași meserie. Pentru 1906 o poză era destul de rară, fotografii însoțite era o ciudățenie la bâlci și este normal să întâlnim reacțiile unor copii ca Willy care se uită vrăjiți, cu gura căscată, la fotograf. Majoritatea nu știau să pozeze, așa cum știu copiii de azi.



Și verso. Chivă și Willy Baraș, Bârlad, fotograf necunoscut, 1906 – Colecția Lazăr (Singer) Zin, ACSIER

Fotografia bunicii, Rachela Baraș, este de astă dată o fotografie de studio clasic în care observăm un decor neutru și o femeie simplă, religioasă. Este făcută probabil la București, în 1914 când a venit să își vadă nepoata de un an, Sara. Pictorul își aduce aminte cum bunica a ridicat-o pe mica sa soră și i-a cântat „Sură di Ghemură...aluzie la orașul Sura, din Persia – Babilon, unde s-a redactat la celebrele școli talmudice, milenara Ghemara din Talmud”.

Mesajele rămân la fel de puternice și fără a cunoaște identitatea celor din fotografie. Acesta este cazul și în fotografia alăturată unde citim la fel de bine subiectul fotografiei: bunicul și mama/ mătușa pozează împreună cu fotografia copiilor, ca și cum se uită la ei sau ar vrea să transmită dorul

de copii care sunt departe. Sau este pur și simplu un instantaneu care a surprins o scenă obișnuită, în care lipsa copiilor este suplinită de fotografia lor în fiecare zi, ca și cum spui „*ei sunt familia mea*”.



Persoane neidentificate, anii '30, fotograf necunoscut (ACSIER)

### Umbre...

*«Through photographs, each family constructs a portrait – chronicle of itself - »<sup>10</sup>*

Familia burgheză își construiește portretul ideal al lui “juste milieu”, departe de excese, cu posturi studiate și cuminți. Imaginea este parte dintr-un ritual social (legat de ceremoniile importante) sau un mod de comunicare, căruia i se atașează scurte texte pentru rudele ce locuiau în altă parte sau erau în vilegiatură. Portretele familiei reunite sau a rudelor distante se vor regăsi în albumul de familie, compunând cronologia istoriei sentimentale.

Mersul la fotograf este la sfârșitul secolului al XIX – lea un eveniment în sine așa cum fotograful este un element de prestigiu social.

Logodna lui Leibiș Marcusohn cu Eveline Weisselberg în 1912 este promisiunea unei viitoare familii și începutul unei noi cronici familiale. Logodnicii –dreapta sus- pozează alături de familie, stau jos părinții fetei, alături de ceilalți copii, doi încă elevi – pentru care uniforma este un element de prestigiu – și primul din dreapta, sus, ajutorul tatălui în afaceri. Încă o dată pozițiile nu sunt întâmplătoare. Dincolo de posturile impuse de fotograf se transmite emoția apropierii în portretul logodnicilor (în care

<sup>10</sup> Susan Sontag, *On photography*, p. 5.

pozează informal fără pălărie) și a zâmbetului a doi îndrăgostiți care sparge posturile înghețate (aproape ca o fotografie în fotografie). Îmbrăcămintea și în special pălăriile sau șapca de elev transmite informații despre personajele care compun acest tablou.



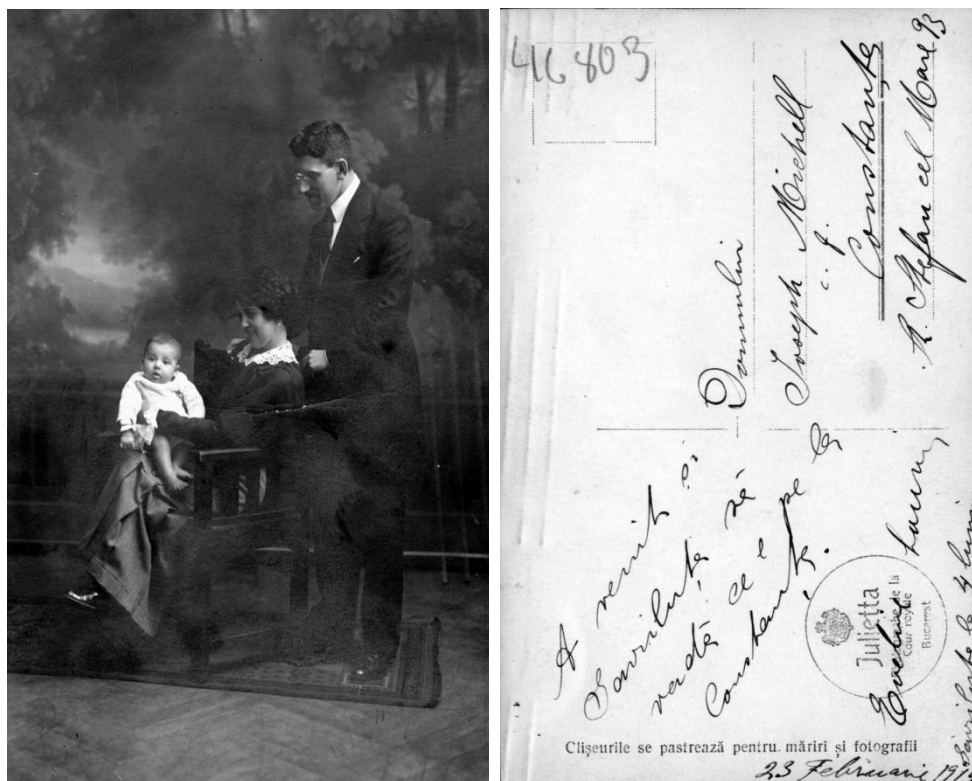
Faibîș Marcusohn și Eveline Weisselberg la logodna lor; Familia Wesseilberg și cei doi logodnici, București, 1912, fotograf necunoscut – inedit, (Gavrilă Marcuson)<sup>11</sup>

Adrian Silvan-Ionescu observa evoluția posturii și o „gradare a exprimării sentimentelor”<sup>12</sup> în relațiile dintre soți după fotografiile de nuntă. Se accentua în general importanța bărbatului, care primea o recunoaștere a rolului său social superior față de femeia care în general este decorativă și supusă regulilor stricte de reprezentare.

<sup>11</sup> Și-a simplificat grafia numelui în Marcuson după al doilea război mondial.

<sup>12</sup> Adrian Silvan-Ionescu, „Căsătorii, divorțuri și aventuri galante în ținuturile românești în vremuri de tranziție (1800 – 1859)”, în *„Celălalt autentic”. Lumea românească în literatura de călătorie (1800 – 1850)*, coordonator Irina Gavrilă, București, Editura Oscar Print, 2010, pp. 53 – 54.





Leibiș, Evelina și „Gavriluță” Marcusohn<sup>13</sup>. Corespondență pentru unchiul și mătușa Michell din Constanța, București, 1914, foto Julietta, inedit (Gavrilă Marcuson)

Dincolo de regulile sociale, fotografia poate avea un înțeles mult mai profund. Lipsa copiilor poate fi simpla lor plecare de acasă, sau uneori, poate fi cazul copiilor care au murit prea devreme. Un astfel de exemplu observăm în familia Weisellberg, unde alături de familia reunită, părinții pozează cu fotografia copilului pierdut, ca și cum vor să păstreze vie această amintire.

Lângă fereastră se vede fotografia unei verișoare care a murit la 16 ani, Laureta Michell – singurul copil al familiei. Există mai multe momente în care apare astfel în pozele de familie - reprezentând altă categorie de „copii de hârtie”. Fotografia devine mesager, cod familial și prezență.

<sup>13</sup> O altă fotografie similară din același moment îl reprezintă în brațele tatei și alături de mama. A fost folosită ca ilustrație a unui interviu Centropa: Gavrilă Marcuson, noiembrie 2004, reporter Anca Ciuciu, vezi [www.centropa.org](http://www.centropa.org).



Familia Weisselberg, în centru Eveline (născută Weisselberg) și Gavrilă Marcuson, în spate Osias Marcuson, alături de bunica Weisselberg. Bunicii, unchi și mătuși, București, Anii 20, fotograf necunoscut (Gavrilă Marcuson)

*Frumoși ca luna, să ne vedem curând, în libertate,  
sănătate, când totul va trece. Cu dragoste, nepotul tău, până  
la 120 (de ani).*

Fotografiile de familie ale victimelor Holocaustului, în special cele ale copiilor, au o puternică tentă emoțională. Ele devin un drept postum la propria imagine departe de cea documentară stereotipală și inumană a lagărelor. Impresionează puternic fotografiile despre viața anterioară a acestor oameni care se află în expoziția permanentă de la Auschwitz – Birkenau, salvate cu mari riscuri din transportul unei comunități evreiești poloneze în 1943 pentru a servi ca probă și care au devenit după război un simbol al vieților pierdute. Imaginile au fost cercetate vreme de 20 de ani de Ann Weiss și ca urmare unele chipuri au fost identificate de rude îndepărtate ori un supraviețuitor precum Cvi Cukierman, care a putut arăta nepotului său vechea sa familie și chiar a spus că „va muri ca un om bogat din cauza asta”<sup>14</sup>.

Ne putem gândi, așa cum au făcut-o cei care au pus într-o valiză între lucrurile lor de valoare cele mai dragi fotografii: cât valorează ele pentru noi?

<sup>14</sup> Ann Weiss, *The Last Album. Eyes from the ashes of Auschwitz – Birkenau*, Philadelphia: The Jewish Publication Society, 2005, p. 120.

Artur Huppert trimite din Cehoslovacia părinților lui din Polonia o fotografie a celor doi „copii de hârtie”: el împreună cu fiul lui Peterle care ține în brațe fotografia bunicilor, o reîntregire simbolică a familiei în ciuda distanțelor, un mesaj de iubire. În corespondența către părinți, Artur trimite deseori fotografii ale lui Peterle și ale soției sale Grete. Sunt mesaje de dragoste care trec dincolo de timp și de moarte: „Frumoși ca luna, să ne vedem curând, în libertate, sănătate, când totul va trece. Cu dragoste, nepotul tău, până la 120 (de ani)”<sup>15</sup>.

Povestea fotografiei este *punctum*-ul (momentul dureros): a fost probabil adusă la Auschwitz de bunici, care și-au găsit aici sfârșitul. Din noi liste și cercetări întreprinse în Cehoslovacia de Ann Weiss, soarta familiei Huppert este din păcate similară. Au fost deportați în 1942 la Terezin (unde Artur a fost despărțit de soție și copil) și apoi la Baranawitz unde și-au găsit moartea. Artur și Grete aveau 33 de ani, Peterle avea doar 3 ani și 8 luni.

Supraviețuitorii vorbesc deseori de pierderea trecutului și în acest sens fotografiile devin un simbol al pierderii familiei, al copilăriei, al tinereții. Yehuda Bacom, supraviețuitor de la Auschwitz – Birkenau, declara: „Exista un crematoriu separat în complex pentru efectele personale, unde toate scrisorile noastre, fotografiile și desenele au fost arse...Nu au vrut să ne distrugă doar pe noi, ci și cuvintele noastre, viețile noastre, amintirile.”<sup>16</sup> Ștergerea urmelor unei crime dar și orice asemănare cu o familie obișnuită, reducea victimele la o stare inferioară. Însă amintirile rămân cu noi și „continuă să aibă un impact asupra noastră mult după ce membrii familiei se despart sau dispar”<sup>17</sup>.

*Copiii de hârtie* sunt în viziunea mea reprezentări ale copilăriei/ familiei, fotografii care ajung să fie prezente prin valoarea lor sentimentală<sup>18</sup>. Imaginile devin adevărate « arhipelaguri ale timpului...»<sup>19</sup>.

Mai mult, aceste fotografii au o viață și trăiesc atâta vreme cât cineva le iubește.

<sup>15</sup> „Să trăiești până la 120 de ani!” – urare tradițional evreiască pentru o viață lungă. *Idem*, p. 153.

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 16.

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 119.

<sup>18</sup> „Fotografia își ia întotdeauna referentul cu ea, ambii loviți de aceeași imobilitate îndrăgostită sau funebră, chiar în mijlocul lumii în mișcare: ei sunt lipiți unul de celălalt, membru cu membru.” (Roland Barthes, *Camera luminoasă. Însemnări despre fotografie*, Cluj, Idea Design&Print, 2005, pp. 12 – 13).

<sup>19</sup> Amelia Pavel, *Traectorii ale privirii*, București, Editura Meridiane, 1990, p. 72.

**BIBLIOGRAFIE**

**Barthes**, Roland, *Camera luminoasă. Însemnări despre fotografie*, Cluj, Idea Design&Print, 2005.

**Hirsch**, Marianne, *Family frames: photography, narrative and postmemory*, Cambridge, Harvard University Press, 1997.

**Didi – Huberman**, Georges, *Images malgres tout*, Paris, Les Editions de Minuit, 2003.

**Ionescu**, Adrian-Silvan, „Căsătorii, divorțuri și aventuri galante în ținuturile românești în vremuri de tranziție (1800 – 1859)”, în *„Celălalt autentic”. Lumea românească în literatura de călătorie (1800 – 1850)*, coordonator Irina Gavrilă, București, Editura Oscar Print, 2010.

**Ionescu**, Adrian-Silvan, *Modă și societate urbană în România epocii moderne*, București, Paideia, 2006.

**Liss**, Andrea, *Trespassing through shadows: memory, photography and the Holocaust*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1998.

**Neagu**, Viorica, *Copiii și copilăria în fotografia secolului al XIX – lea*, Muzeul Militar Național, București, Total Publishing, 2004.

**Oroveanu**, Anca, *Rememorare și uitare. Scrieri de istoria artei*, București, Humanitas, 2004.

**Pavel**, Amelia, *Traectorii ale privirii*, București, Editura Meridiane, 1990.

**Săvulescu**, Constantin, *Cronologia ilustrată a fotografiei din România. Perioada 1834 – 1916*, București, Asociația Artiștilor Fotografi, 1985.

**Sontag**, Susan, *On photography*, Electronic edition: Rosetta books, 2005.

**Weiss**, Ann, *The Last Album. Eyes from the Ashes of Auschwitz – Birkenau*, Philadelphia, The Jewish Publication Society, 2005.

## A.L. ZISSU: ÎNTRE „EREZIE” ȘI SIONISM MESIANIC\*

LEON VOLOVICI

Modernitatea și laicizarea au deschis porțile Emancipării, care, la rândul ei, a produs, cum se știe, mari mutații și zguduri în comunitățile evreiești tradiționale. Efectul a fost „părăsirea ghetoului” și o deplasare masivă din târguri spre orașe, slăbirea sau chiar contestarea autorității exclusive a liderilor religioși. Evreii devin în vestul și centrul Europei cetățeni egali cu toți ceilalți în fața legii.

În spațiul social și intelectual evreiesc din România, modernizarea, ca și opoziția la procesul de modernizare, sunt legate de o altă dimensiune caracteristică numai mediului evreiesc, și anume *asimilarea* ca efect al modernizării, pierderea sau punerea în paranteză a identității evreiești și în primul rând a identității religioase.

În România procesul e mai lent și mai contradictoriu ; integrarea *de facto* în viața economică, parțial și în cea culturală, nu a fost urmată, decât după câteva decenii, de o integrare *de iure*, până după primul război mondial. Ceea ce a urmat a fost, în fapt, o degradare treptată a emancipării legale, obținută prin mari presiuni din partea guvernelor occidentale. Dar chiar și în aceste condiții, modernizarea comunității evreiești și integrarea au loc efectiv, rezultatul fiind aculturația accelerată, participarea semnificativă a evreilor la viața socială și chiar culturală și artistică din România.

Schimbarea „agendei”, prin împlinirea emancipării, aduce problemele interne evreiești, de ordin psihologic și spiritual, pe primul plan: un fel de privire în oglindă: cine suntem, încotro ne îndreptăm, ce ideal avem?

Dacă opțiunea noilor lideri comunitari laici este una pragmatică și răspunde tendințelor majorității, opțiunile elitei intelectuale evreiești sunt mai radicale și extrem de divergente. La această dezbatere privitoare la condiția evreilor din România de după emancipare, care durează până în preajma celui de-al doilea război mondial, participă filozofi și scriitori, lideri religioși, printre cei mai proeminenți, de-a lungul timpului, fiind Iuliu Barasch, Moses Gaster, Adolph Stern, Horia Carp, filozoful I. Brucăr (discipolul lui Rădulescu-Motru), scriitorii Felix Aderca, Mihail Sebastian și Ury Benador.

---

\* *Cine studiază sau se pregătește să scrie despre istoria evreilor din România știe că trebuie să aibă la îndemână, pentru a reciti sau cita, studiile, culegerile de documente și articole adunate de-a lungul anilor din arhive și biblioteci de către Lya Benjamin și publicate la editura Hasefer. E o constatare pe care am făcut-o de câte ori a fost vorba de capitolul românesc al Holocaustului, de istoriografii evrei din România sau de „idealul sionist” în presa evreiască din România. Repet și acum, cu recunoștință, această constatare participând la acest volum care îi este dedicat.*

Doresc să ilustrez aceste orientări cu una dintre personalitățile cele mai radicale și mai originale: ideologul sionist A.L. Zissu (1888 – 1956). Un alt caz de ideologie radicală, dar de cu totul altă orientare, e cel al scriitorului Ronetti-Roman, de care m-am ocupat în altă parte.<sup>1</sup> Zissu acoperă întreaga perioadă de cristalizare a principalelor orientări de după 1900 și până în primii ani ai regimului comunist, al cărui victimă a fost. Amândoi, Ronetti-Roman și Zissu, vin din medii ortodoxe hasidice, primul din Galiția, al doilea, Zissu, din Piatra Neamț. Amândoi au crescut și s-au format în familii religioase hasidice, amândoi stăpânesc perfect limbile ebraică și idiș și își încep cariera publicistică în ebraică. La interval de câteva decenii, amândoi se îndreaptă spre Germania, centrul mișcării de reformare și modernizare a iudaismului și sunt atrași de ideile mișcării *Haskala*. Întorși în România, amândoi optează, în cele din urmă, pentru limba română. De aici încolo, pe terenul opțiunilor ideologice, drumurile lor se despart, alegând fiecare poziții radical antagonice.

După o activitate publicistică de câțiva ani la presa de limbă ebraică, idiș și română, Zissu scoate în 1919 la București ziarul *Mântuirea* în care a susținut programul său radical de întoarcere spirituală la iudaism și a teoretizat un naționalism evreiesc "integral", născut dintr-o mișcare de „renaștere” și reîntoarcere la un iudaism autentic. A fost o prezență dominantă și multilaterală în presa și viața publică și culturală evreiască.<sup>2</sup> Și opera sa literară de ficțiune este consacrată dezbaterii unor teme de filozofie iudaică și ilustrării unor momente dramatice din istoria evreilor. Pasiunea pentru dezbateri ideologice legate de condiția intelectualului evreu modern, de dramele identității și de tensiunile interne ale iudaismului dau, în general, un caracter retoric și excesiv discursiv prozei sale. Pe aceleași teme sunt și multe din eseurile și articolele polemice legate de confruntările de idei din mediile intelectuale și religioase evreiești din România, parțial adunate în volumul *Noi... Breviar iudaic* (1932) și *Nu există cult mozaic* (1947).

De-a lungul mai multor decenii, Zissu a fost reprezentantul „naționalismului evreiesc” și al sionismului revizionist, cu puternice accente mesianice. S-a opus tendinței „asimiliste” reprezentate de Uniunea Evreilor din România și de liderul ei, Wilhelm Filderman. Era adeptul cultivării valorilor și tradiției iudaice, pentru păstrarea fără concesi a identității evreiești, respectarea mediului majoritar, dar fără „amestec” și încercări, dăunătoare, după părerea lui, de „integrare” culturală în mediul românesc. Doctrinar intransigent, Zissu a crezut în incompatibilitatea dintre spiritul autohton și cel evreiesc, ba chiar recunoștea dreptul românilor de a se feri de amestecul cu „spiritul evreiesc”. Pe doctrina

<sup>1</sup> Leon Volovici, „Moses Gaster and Ronetti-Roman - Two Romanian Jewish Intellectuals Facing Modernization”, în *Studia Judaica*, XV, 2007, pp. 137-147.

<sup>2</sup> O prezentare a activității lui publicistice și literare, în Mircea Zăciu, Marian Papahagi, Aurel Sasu, *Dicționarul scriitorilor români*, R-Z, București, 2002, pp. 876-878.

lui s-a întemeiat gruparea sionistă *Renașterea* (1922) și Partidul Evreiesc (1930). În jurul lui s-au strâns un număr semnificativ de tineri intelectuali și scriitori evrei care au recunoscut influența covârșitoare a lui Zissu asupra formării lor și asupra relației lor cu iudaismul. Printre ei: Felix Aderca, B. Fundoianu, Ion Călugăru, I. Ludo.

Angajarea lui Zissu în combaterea manifestărilor antisemite a debutat printr-o scrisoare deschisă către studenții creștini din Cluj (apărută în *Mântuirea* din 10 decembrie 1922) care a declanșat reacții violente și consecințe politice grave și a dus la devastarea redacției și suspendarea ziarului de către guvern. În explicarea antisemitismului, Zissu rămâne consecvent doctrinei sale, văzând o legătură directă între ambiguitatea funciară a evreului emancipat și asimilat și agresivitatea antisemită produsă de un naționalism primar. A continuat lupta și în timpul regimului dictatorial al lui Antonescu, implicându-se mai ales în organizarea emigrărilor, prin Oficiul de Emigrare pentru Palestina, al cărui președinte a fost. În timpul războiului a fost închis timp de două luni în lagărul pentru deținuți politici de la Târgu Jiu. După război, a reînființat Partidul Evreiesc, redevenind pentru scurt timp lider al mișcării sioniste. Arestat în 1950, în perioada comunistă, a fost condamnat la închisoare pe viață pentru activitate sionistă. După eliberare, în 1956, bolnav și marcat grav de anii de detenție, i se permite să plece în Israel, unde va muri în scurt timp.

A.L. Zissu, ca gânditor evreu este, ca și Ronetti-Roman, de altfel, ceea ce s-a chemat, în mediul religios ortodox, un *eretic*, în sensul „ereziei” evreiești moderne, inaugurate de Spinoza, cel excomunicat de comunitatea evreiască din Amsterdam. Zissu e un pasionat ideolog și dialectician, cu o excelentă pregătire pe terenul exegezei biblice, dar și al gândirii iudaice moderne – Martin Buber fiind unul din ghizii lui spirituali. Cu deosebire după primul război mondial, el alternează publicistica militantă cu scrierile de ficțiune, publicând nuvele și romane teziste (*Spovedania unui candelabru*, 1926, *Marcu sin Marcu*, 1934, *Calea calvarului*, 1935, *Samson și noul Dagon*, 1940), cu un mesaj ideologic ostentativ, dar semnificative pentru aflarea ideilor lui despre iudaism, religie, relația individului cu sacralul.

În 1931 Zissu publică romanul *Ereticul de la Mănăstirea Neamțu*. De fapt, e vorba de doi „eretici”, un tânăr călugăr, Lazăr, un „scrântit” și un „eretic” în ochii celorlalți călugări de la Neamț. Al doilea „eretic”, Iacob, e un adolescent evreu dintr-o familie hasidică. Amândoi caută cu înfrigurare trăirea mistică autentică, dincolo de Biserică și de Sinagogă, dincolo de ritualul zilnic și de rutina îndeplinirii prescripțiilor religioase tradiționale. Autorul se identifică evident cu cei doi eretici, sortiți să fie expulzați din cadrele religioase tradiționale. El face elogiul „ereziei” în sensul refuzului canoanelor și al instituțiilor clericale, creștine sau iudaice, care împiedică trăirea integrală, nemijlocită a relației cu divinitatea. Zissu este adeptul înflăcărat al trăirii experienței religioase ca act individual, al unei comuniuni între individ și divinitate, ca la primii creștini, sau, mai aproape de noi, ca în extazul mistic al adepților hasidismului, al lui Baal

Șem Tov cel dintâi, cel care predica o credință nouă, „dezbrăcată de sisteme, dogme și canoane ; religia extazului, a bucuriei și a negării de sine în fața lui Dumnezeu ; a dragostei și a misterelor...”<sup>3</sup>

Ca doctrinar al unui naționalism evreiesc, Zissu este, în România, principalul promotor al reîntoarcerii la iudaismul „autentic” și „integral” al profeților, opus instituțiilor rabinice și identității duble, – a fi român sau german sau maghiar de „cult mozaic”. E un naționalism evreiesc „creator”, având ca ideal un sionism mesianic, să-l numim „de dreapta”, dacă e nevoie de o mai precisă delimitare politică. Aceasta ar reprezenta și răspunsul la tendințele asimiliste, ca și la mișcările politice extremiste din România de după 1920 care își propun anularea emancipării legale a evreilor și chiar eliminarea lor din viața socială din România.

Sionismul, cu deosebire în accepția gânditorilor neo-romantici de la sfârșitul secolului al XIX-lea, a asimilat proiectul unei națiuni evreiești moderne, care să valorifice, să reinterpreteze și elemente ale mesianismului biblic, într-o versiune mai mult sau mai puțin laicizată.<sup>4</sup> „Care-i calea?” se întreabă Zissu, într-un articol din 1931, pentru a depăși statutul paradoxal și periculos al evreilor în societatea românească, acela de „minoritate dezarmată și în același timp minoritate temută”. Soluția este „imigrare palestiniană intensă”, iar majoritatea asimilată trebuie să opteze între „naționalizare integrală” [evreiască, se înțelege] sau „ieșirea din iudaism”.<sup>5</sup> În același an, 1931, într-un interviu cu Lucian Boz, compară hasidismul cu „creștinismul primar”; Baal-Șem Tov, fondatorul hasidismului este „frate mai mare al Sf. Francisc din Assisi” – și face elogiul „misticismului neoiudaic din care au răsărit Peretz, Anski, Jehuda Steinberg, Lewik, Buber, Ascher, Agnon și din care se alimentează și neo-mesianismul pe care se clădește Renașterea națională”.<sup>6</sup> Credința religioasă, susține Zissu, este „o elementară experiență unică și individuală, care nu se poate nici ceda, nici împărtăși cu altcineva.”<sup>7</sup> Zissu se înscrie într-un mod original într-una din tendințele mișcării sioniste, mai pregnantă după moartea lui Herzl, de a asocia ideea mesianică și ideologia sionistă.<sup>8</sup> El e un caz singular de intelectual sionist, laic nepracticant, care stabilește o punte între ideologia sionistă și o teologie mesianică a predestinării poporului evreu, o întoarcere la un profetism originar, care contestă legitimitatea instituției rabinice și a „cultului mozaic”.

<sup>3</sup> A.L. Zissu, *Ereticul de la Mănăstirea Neamțu*, București, Editura Adam, 1931, p. 91.

<sup>4</sup> Vezi Jacob Katz, *The Jewish National Movement*, in H.H. Ben-Sasson & S. Ettinger, *Jewish Society through the Ages* (New York, 1973) și Michael Lövy, *Rédemption et utopia: Le judaïsme libertaire en Europe central* (Paris, 1988).

<sup>5</sup> *Noi...*, *Breviar iudaic*, 1932, p.16.

<sup>6</sup> Lucian Boz, „De vorbă cu d. A.L. Zissu”, *Rampa*, 1.6. 1931.

<sup>7</sup> *Noi...*, p. 314.

<sup>8</sup> Vezi Shmuel Almog, *Zionism and History: The Rise of a New Jewish Consciousness* (New York, 1987), pp.58-59.



Dacă ținem seama de ideile lui Zissu despre naționalismul creator, care pune în valoare trăsăturile etnice și rolul religiei în modelarea unei națiuni, surprind mai puțin afinitățile evidente dintre Zissu și Nae Ionescu. Într-o polemică „cordială” din anul 1933, Nae îl numește „vechiul meu prieten d. A.L. Zissu, publicist de impresionantă calitate dialectică și luptător îndrăzneț al naționalismului evreiesc”<sup>9</sup>. Această relație ține până la cotitura politică a lui Nae Ionescu spre Garda de Fier, mai precis (și mai semnificativ) până la apariția prefeței sale la romanul lui Mihail Sebastian, *De două mii de ani...*. Readucerea argumentelor antisemite pe teren teologic îl determină pe Zissu să abordeze, pe același teren teologic, creștin și iudaic, relația dintre cele două religii. Dacă rădăcina antisemitismului e de natură religioasă – nerecunoașterea de către evrei a lui Iisus ca Mesia –, atunci și soluția, sugerează Zissu, trebuie căutată pe teren religios, prin eliberarea creștinismului de dependența față de iudaism. Zissu, ereticul evreu, îndeamnă și națiunile creștine la o apostazie eliberatoare. Într-o carte de 400 de pagini, *Logos, Israel, Biserica. Viciile organice ale Bisericii și criza omenirii creștine*, Zissu s-a angajat, cu competență, într-o polemică teologică, de pe poziții iudaice, cu tezele anti-iudaismului. Studiul său, apărut la București în 1937, este evident un răspuns la argumentele teologice relansate de Nae Ionescu în prefața la romanul lui Sebastian.

Reluarea de către „evreofobia agresivă” a acuzației nerecunoașterii lui Iisus ca Mesia și prin asta, „ratarea fatală de către Israel a momentului mesianic”, este pentru Zissu un simptom esențial al crizei și dezechilibrului lumii contemporane. În România, ca și în Germania, Ungaria sau Polonia, observă Zissu, „metafizicienii unui antisemitism doctrinar” apelează, în același timp, la „un șovinism naționalist agresiv și pompiersc de vulgar”. Zissu are evident în vedere ideologia legionară, nenumită însă. „Astfel – scrie Zissu – în România, evreofobia violentă, agresivă și năpăstuitoare poartă o emblemă «național-creștină» și fiecare acțiune a ei, fie ea oricât de *necreștinească* sau *antocreștinească*, e încadrată și «sacrată» de oficii divine cu preoți în odăjdii...”<sup>10</sup>

Întreaga fastidioasă dispută dogmatică își propune să demonstreze, pe baza unei exegeze biblice și a textelor de dogmatică creștină, netemeinicia argumentelor anti-iudaice, văzute ca un simptom al crizei creștinismului. Creștinismul fiind „individualist și universalist”, Biserica, dacă e consecventă spiritului creștin, nu poate fi națională și „cu atât mai puțin naționalistă”<sup>11</sup>. Fiecare neam trebuie, susține Zissu, ajungând la concluzii stupeficante, să se „elibereze” de creștinism printr-o „experiență religioasă nemijlocită pentru fiecare neam”, eliberându-se astfel și de frustrarea unei continue dependențe

<sup>9</sup> Nae Ionescu, „În jurul caracterului apolitic al evreilor”, Cuvântul, 3084, 25 noiembrie, 1933.

<sup>10</sup> A.L. Zissu, *Logos, Israel, Biserica. Viciile organice ale Bisericii și criza omenirii creștine*, București, 1937, p. 4.

<sup>11</sup> *Ibidem*, p.384.

de iudaism, generatoare de răbufniri agresive. „Omenirea, emancipată, scăpată de creștinism, nemaifiind cu nimic datoare lui Israel, va putea iar să-l trateze fără necaz și harțag, de la egal la egal.”

Zissu respinge, însă, două încercări „totalitare” contemporane de emancipare a conștiinței religioase: experiența Rusiei sovietice, care „a băgat nu numai fără plebiscit, dar prin mijloace de teroare sălbatice, omenirea din vastul ei imperiu în cămașa de forță a comunismului, adică a *altei religii octroiate*”<sup>12</sup>; a doua tentativă, cea nazistă, urmărește eliberarea „de jugul unui zeu evreiesc, de jugul unei concepții a lumii evreiești”, dar nu pentru a elibera „conștiința religioasă” a germanilor, ci din „ură înverșunată și nețărmurită împotriva lui Israel” și pentru a crea, ca și în Rusia, „statul totalitar, statul idol”<sup>13</sup>.

Dacă toată această incursiune polemică în disputa dintre creștinism și iudaism este mai mult o construcție intelectuală, bazată pe idei radicale și utopice, nu într-un tot original, remarcabilă este respingerea vehementă, în anii '30, în aceeași lucrare, a soluțiilor „totalitare”, cum le numește Zissu în 1937, demonstrând de ce anti-creștinismul de tip sovietic, ca și cel nazist sunt soluții aberante, fără șanse de reușită.

Poetul și filozoful B. Fundoianu (după emigrare în Franța - Benjamin Fondane), un discipol și colaborator apropiat al lui Zissu, a împărtășit nu puține idei ale sale în înțelegerea iudaismului modern. Devenit apoi la Paris discipol al filozofului rus Lev Șestov, Fondane a fost preocupat să găsească o apropiere și o continuitate între gândirea mesianică sionistă a celui dintâi și gândirea religioasă a lui Șestov, aflat, după expresia lui Fondane, *à la recherche du Judaïsme perdue*. În 1937, după lectura cărții lui Zissu, *Logos, Israel, Biserica*, Fondane îi expune lui Șestov ideile fundamentale ale cărții, sperând să-i trezească interesul.<sup>14</sup>

Ironia istoriei a făcut ca ultimele meditații ale lui Zissu, mereu radicale, să le regăsim în dosarele Securității, în declarațiile scrise în închisoare în anii '50<sup>15</sup>, condamnat, ca mulți alții, pentru activitate sionistă, dar împărțind celula cu nu puțini politicieni și intelectuali români cu care, în anii '20 și '30, a dezbătut idei și ideologii.

<sup>12</sup> *Ibidem*, pp.386-7.

<sup>13</sup> *Ibidem*, p.389.

<sup>14</sup> Benjamin Fondane, *Rencontres avec Léon Chestov*, Paris, 1982, p. 136.

<sup>15</sup> M. Pelin, ed., *Sioniști sub anchetă: A.L. Zissu*, București, 1993.

## PRESA CULTURALĂ EVREIASCĂ DIN ROMÂNIA ÎN TIMPUL HOLOCAUSTULUI: CAZUL REVISTEI ADAM

CAMELIA CRĂCIUN

Traectoria revistei *Adam* de-a lungul unui deceniu și mai bine de apariție (1929-1940), în mare parte reprezentativă pentru destinul presei culturale evreiești de limbă română, poate fi rezumată evocând două momente importante din existența sa. În noiembrie 1936, creatorul revistei, jurnalistul I. Ludo declara cu mândrie de fondator cu ocazia retragerii din activitatea redacțională de la *Adam* că revista s-a format ca o „tribună independentă de discuție viguroasă, liberă, a tuturor fenomenelor sociale, culturale și morale care se zbat la intersecția legăturilor dintre evrei și populația dominantă a țării, precum și o punte de legătură și de fuziune cu tot ceea ce reprezintă creațiune și spiritualitate evreiască”<sup>1</sup>. Doar trei ani mai târziu, în primăvara lui 1939, unul dintre colaboratorii constanți ai revistei *Adam*, S. Gregore, scria cu ocazia împlinirii a zece ani de apariție a publicației că „rostul scriitorului evreu, în conjunctura de astăzi, și importanța pe care o revistă de calitate *Adam*-ului o poate avea și trebuie să o aibă” este să fie „ultima tranșee a spiritualității evreiești, la noi”<sup>2</sup>, considerând că „toți scriitorii evrei trebuie să facă zid în jurul lui *Adam*. Și nu numai scriitorii, dar și toți prietenii posibilității de mântuire prin cuvântul scris, să se unească pentru a susține această revistă. [...] O eclipsă cât de sporadică a revistei *Adam* trebuie considerată ca întunecarea pentru tot atâta vreme a sufletelor noastre”<sup>3</sup>.

În perioada care a urmat primului război mondial și Emancipării, discursul cultural și jurnalistic a demonstrat o evidentă mișcare de definire și afirmare a identității evreo-române. Publicații precum *Spicul*, *Adam*, *Puntea de fildeș* sau *Lumea evree*, precum și literatura unor scriitori ca Ury Benador, I. Peltz sau Ion Călugaru contribuie la manifestarea, exprimarea și integrarea identității evreiești în cultura română. Imaginea revistei *Adam* ca „tribună” reflectă tocmai această mișcare de afirmare și definire identitară în sensul unei expansiuni, înfloriri și comunicări directe cu un grup social larg, antrenând nu doar publicul evreiesc de limbă română, dar și societatea română în general. Contextul politic profund radicalizat și introducerea legislației antievreiești determină curând schimbarea rolului revistei *Adam*, așa cum jurnalistul mai sus citat observa, într-o „tranșee” de

---

<sup>1</sup> I. Ludo, „Însemnări. De ce n-au evreii talent” în *Adam*, anul VIII, No. 90, 15 noiembrie 1936.

<sup>2</sup> S. Gregore, „Sărbătorirea revistei *Adam*. Fragmente dintr-un discurs nerostit” în *Adam*, an IX, no. 135/136, 15 martie - 1 aprilie 1939, p. 16.

<sup>3</sup> *Idem*, p. 17.

rezistență spirituală și supraviețuire culturală și identitară. Constrâns de noul context, *Adam* își strânge energiile în jurul acestei noi funcții pe care o preia, din păcate pentru scurtă vreme, până la încetarea apariției sale în România. Definirea simbolică a rolului pe care revista îl are în ochii propriilor jurnaliști, conștienți de rolul discursului lor și de contextul politic și social în care se găsesc, este simptomatică și astfel parcurge o tranziție între „tribună” și „tranșee” în mai puțin de trei ani, timp în care societatea românească își accentuează radicalizarea.

Articolul de față urmărește să analizeze modul în care această evidentă misiune simbolică de „tranșee spirituală” se reflectă în paginile publicației între 1938, momentul de început al persecuțiilor antievreiești oficiale și sistematice și 1940, anul în care *Adam* își încetează apariția. Studiul se concentrează asupra discursului oficial al revistei în contextul politic și cultural existent și asupra reflectării acestuia la nivelul conținutului, structurii, colaboratorilor, tematicii și relațiilor cu alte publicații ale vremii. Implicit, analiza publicației în perioada 1938-1940 urmărește indirect și raportarea la imaginea revistei ca „tribună” în perioada anterioară, determinată de un climat politic și social diferit.

### **Prezentarea publicației.**

Revista *Adam* a apărut la București între mai 1929 și aprilie 1940 ca publicație bilunară și apoi lunară. Fondată de I. Ludo, revista va fi ulterior condusă de Idov Cohn și, în cele din urmă, de Miron Grindea, care va deveni director-proprietar și care o va transplanta în exilul său britanic într-o variantă engleză destinată literaturii universale contemporane. Deși revista nu a anunțat de la început un program, pe parcurs își construiește o agendă culturală evidentă de publicație a intelectualității evreiești de limbă română: „vrem să facem din *Adam* o demonstrație pur culturală, cultural evreiască, firește... Ne străduim să grupăm la revistă tot ce este evreiesc în publicistica de la noi, tot ce este element cultural printre evrei și tot ce poate fi contribuție străină de seamă la întreprinderea noastră. *Adam* nu este și nu va fi sala Tomis, nici sala Dacia, ci o tribună culturală”<sup>4</sup>.

Cu toate acestea, de-a lungul deceniului său de apariție, revista *Adam* a reușit să adune printre colaboratorii săi nu doar intelectuali și artiști evrei de talent, dar și scriitori și jurnaliști neevrei. Articolele lui Tudor Arghezi, Paul Zarifopol, Gala Galaction, N. D. Cocea sau Eugen Lovinescu construiesc o punte culturală între intelectualitatea evreiască și cea românească într-un proiect care pare să continue ideea revistei *Spicul*, spre exemplu, și să includă revista *Adam* într-un circuit larg al ideilor și dezbaterilor intelectuale ale vremii. Nu existau restricții de orientare politică în privința scriitorilor și intelectualilor evrei care colaborau la revistă; aici vor publica atât intelectuali sioniști ca A.L. Zissu și Isac Ludo, cât și scriitori promovând

---

<sup>4</sup> „Însemnări” în *Adam*, an I, no 8-9, 1 octombrie 1929, p. 31.

integrarea culturală în spațiul românesc precum Mihail Sebastian sau Felix Aderca. Deoarece talentul a fost singurul criteriu, printre marile nume promovate constant s-au aflat Ury Benador, Isac Peltz, Ion Călugaru, M. Blecher, Brunea-Fox, I. Brucăr, Eugen Relgis, Camil Baltazar, Ilarie Voronca sau Emil Dorian. Nici scriitorii tineri de limbă idiș nu au fost uitați, alături de consacrații Iacob Groper și Iacob Sternberg.

Deși revista *Adam* s-a definit de la început în termeni exclusiv culturali și apolitici, talentul publicistic și angajamentul politic al lui I. Ludo și-au pus amprenta asupra tonului revistei. Polemici deschise cu publicații și intelectuali de dreapta precum Nae Ionescu sau A.C. Cuza, articole despre antisemitism și despre situația comunității evreiești din România au apărut frecvent în paginile revistei sub semnătura lui Ludo. Intelectual sionist și redactor al unor publicații sioniste precum *Știri din lumea evreiască* sau *Mântuirea*, Ludo a integrat și în revista *Adam* opțiunile sale politice și a construit un discurs publicistic de atitudine politică evidentă. Profilul legendar al lui I. Ludo, creator al revistei și al formatului pe care aceasta îl va păstra până la sfârșit, precum și director al publicației în perioada ei de maximă glorie și recunoaștere publică, va fi omagiat în mod repetat de-a lungul existenței publicației, chiar și după ce acesta va părăsi din punct de vedere financiar, managerial și scriitoricesc revista.

#### **Anii 1938-1940.**

Ultimii ani de apariție ai revistei sunt marcați pe de o parte de mari dificultăți financiare, iar pe de altă parte de situația politică din ce în ce mai radicalizată, de constrângerile impuse de legislația antievreiască și de îngrădirea libertății de exprimare. Deseori, note ale redacției solicitând cititorilor să se aboneze sau să doneze fonduri pentru continuarea apariției revistei pot fi identificate în paginile acesteia. Îndemnuri precum „Achitați-vă abonamentul la *Adam*. Altfel, revista nu poate trăi” sau „Achitați-vă abonamentul la *Adam*. Este singurul mijloc de a asigura apariția mai departe a revistei” semnaleză o situație critică și permanentă. Câteva scurte articole ale redacției „Cine a salvat *Adam*-ul?”<sup>5</sup> sau „Apel din agonie”<sup>6</sup> explică practic felul în care scăderea numărului de abonați primejduiește număr de număr apariția revistei. Spre deosebire de perioada de glorie a publicației din vremea redacției lui I. Ludo, numărând 7000 de abonați, în 1939 revista se află într-un moment de cumpănă datorat „vitregiei vremurilor și pauperizării intelectualilor”, conform declarațiilor redactorilor la aniversarea celor zece ani de apariție și numără doar 3000 de abonați. Starea de provizorat financiar și nesiguranța viitorului publicației este confirmată și de numărul redus de pagini, de formatul în numere

<sup>5</sup> M. Grindea, „Cine a salvat *Adam*-ul?” în *Adam*, anul XI, no. 127-128 (16-17), 15 octombrie - 1 noiembrie 1938.

<sup>6</sup> „Apel din agonie” în *Adam*, anul XI, no. 125-126 (14-15), 15 septembrie - 1 octombrie 1938.

multiple și de lipsa de regularitate cu care apare. După plecarea lui I. Ludo în 1936, redactorii Idov Cohn și Miron Grindea (pentru ca în final să rămână doar Grindea în poziția de redactor, ulterior director și administrator), fac eforturi supraomenești să asigure continuitatea revistei. Astfel, *Adam*-ul „impetuos și sarcastic de pe vremea lui Ludo” supraviețuiește la limită în „*Adam*-ul de azi, mușchetar pe frontul absolut al spiritului și idealului”, cum îl percep colaboratorii în 1939.

Spre deosebire de perioada de început a revistei când colaborările cu scriitori neevrei constituiau o parte importantă din agenda culturală a publicației, după 1938 acestea devin doar excepții. Gala Galaction publică ocazional articole prilejuite de comemorarea lui Barbu Nemțeanu, unul dedicat memoriei lui Herzl și un altul amintirii lui Steuerman-Rodion. Un alt scriitor publicat în această perioadă este Demostene Botez cu ocazia numărului comemorativ dedicat aceluiași Steuerman-Rodion. În schimb, o serie de colaboratori din străinătate, cunoscute nume ale presei și culturii evreiești, apar în paginile revistei precum William Zuckerman, Leo Koenig și Joseph Leftwich (Londra), Isaac Horowitz (SUA) sau Menahem Șafran (Basel).

Definită din primele numere ca o publicație cultural-literară, *Adam* preferă să refuze orice implicare politică înainte, dar mai ales după 1938. În plus, din motive evidente, articolele care discutau situația comunității evreiești în actualitatea socială și politică scad ca ton și număr. Datorită persecuțiilor rasiale și restricțiilor impuse de legislația antievreiască, dar și datorită plecării lui I. Ludo, jurnalistul de critică politică și socială prin excelență, reacțiile directe ale revistei sunt limitate la câteva articole care evită orice ton polemic și preferă să analizeze doar situația internațională și perspectivele de emigrare. În principiu, poziția asumată a redacției în fața ostilităților politice, culturale și sociale este supraviețuirea ca formă de rezistență, afirmând că „singura noastră replică, cea mai logică și mai eficace este să apărem”<sup>7</sup>. Astfel, din punct de vedere al analizei politice, articolele ocazionale dedicate subiectului se concentrează asupra statutului evreilor din România din perspectivă juridică, analizând ilegalitatea noilor măsuri legislative, dar continuă și seria articolelor dedicate situației evreimii mondiale și alternativelor precum emigrarea. Actualitatea politică internațională este dezbătută în paginile revistei cu referire specială la regimurile radicale din occident și la persecuțiile antievreiești, la fascismul britanic și la cel italian, la dezbaterile privind crearea unui stat evreu, la poziția autorităților britanice în privința Palestinei, la opțiunile de emigrare, problema antisemitismului<sup>8</sup>, criza *Anschluss*-ului și a comunității evreiești

<sup>7</sup> *Adam*, anul XI, no. 133-134 (2-3), 1 februarie – 1 martie 1939.

<sup>8</sup> Charles Bougle, „Antisemitismul și bazele lui științifice” în *Adam*, anul XI, no. 132 (1), 1 ianuarie 1939.

din Austria<sup>9</sup>. Statutul și persecuțiile la care sunt supuși evreii români, în special problema revizuirii cetățeniei, planurile de emigrare și antisemitismul în România sunt, de asemenea, discutate. De analiza politică se ocupă în acești ani în special L. B. Wechsler<sup>10</sup> și S. Gregore<sup>11</sup>, dar și redactorii Miron Grindea<sup>12</sup> și Idov Cohn<sup>13</sup> prin intermediul reacțiilor în numele revistei. Articolele lui Lascăr Șaraga<sup>14</sup> asupra problemei comunității evreiești ca minoritate națională, ale lui St. Antim despre revizuirea cetățeniei<sup>15</sup> și ale lui S. Sanin<sup>16</sup> asupra perspectivelor de emigrare introduc realitatea politică acută în paginile revistei literare. Sarcina de a-i ține pe cititori la curent cu evenimentele din viața comunităților din Europa și Statele Unite, dar și din Palestina se continuă în rubrici permanente de revistă a presei, noutăți publicistice, recenzii de carte evreiască de literatură sau știință. Din această scurtă trecere în revistă a problematicei politice abordate în paginile revistei, devine evident că aceasta este prezentă în *Adam* în anii 1938-1940 ca un subiect acut pentru comunitatea evreiască ce nu poate fi ignorat nici măcar de o publicație aproape exclusiv culturală. Totuși, numărul articolelor, poziția acestora în paginile revistei și tonul dezbaterii reflectă constrângerile politice care limitau libertatea de expresie. Fidelă programului inițial, revista preferă să supraviețuiască într-o perioadă de mari persecuții prin rezistență culturală.

Astfel, tematic vorbind, publicația își consolidează titulatura de „revistă de cultură și documentare iudaică”. Există o direcție clară de consolidare a

---

<sup>9</sup> Ludovic Bato, „Evreii în viața culturală a Austriei” în *Adam*, anul X, no. 119-120, 1 aprilie 1938.

<sup>10</sup> L. B. Wechsler, „Palestina și noua ordine de lucruri în Mediterana” în *Adam*, anul XI, no. 137-138 (6-7), 15 aprilie – 1 mai 1939; „Poate fi Anglia altfel decât flegmatică?” în *Adam*, anul XI, no. 127-128 (16-17), 15 octombrie - 1 noiembrie 1938; „De ce uită Anglia” în *Adam*, anul XI, no. 130-131 (19-20), 1-15 decembrie 1938; L.B. Wechsler, „Nu suntem intruși. Mărturie în lumina hrîsoavelor și statisticilor” în *Adam*, anul X, no. 112-113, 1 ianuarie 1938; L.B. Wechsler în „Glosse pe tema... copitei măgarului evreu” în *Adam*, anul XI, no. 135-136 (4-5), 15 martie – 1 aprilie 1939.

<sup>11</sup> S. Gregore, „Însemnări pe marginea problemei evreiești” în *Adam*, anul XI, no. 132 (1), 1 ianuarie 1939; „«Justificarea» și urmările neorasismului italian” în *Adam*, anul XI, no. 125-126 (14-15), 15 septembrie – 1 octombrie 1938; „Situția comercianților evrei din Austria după *Anschluss*” în *Adam*, anul X, no. 121-122, 15 aprilie - 1 mai 1938.

<sup>12</sup> Miron Grindea, „Spre o nouă Diasporă” în *Adam*, anul XI, no. 130-131 (19-20), 1-15 decembrie 1938; „Adevărat s-a atins limita?” în *Adam*, anul XI, no. 129 (18), 15 noiembrie 1938.

<sup>13</sup> Idov Cohn, „...și revizuirea conștiințelor” în *Adam*, anul X, no. 116, 15 februarie 1938.

<sup>14</sup> Lascăr Șaraga, „Evreii din România constituie o minoritate națională” în *Adam*, anul XI, no. 130-131 (19-20), 1-15 decembrie 1938.

<sup>15</sup> St. Antim, „Revizuirea încetățenirilor” în *Adam*, anul X, no. 115, 1 februarie 1938.

<sup>16</sup> S. Sanin, „Sugestii de bejenie” în *Adam*, anul X, no. 115, 1 februarie 1938 și „Insula Cipru - A doua Palestină?” în *Adam*, anul X, no. 116, 15 februarie 1938.

patrimoniului cultural, precum și a istoriografiei evreilor din România și din diasporă în general prin cultivare, păstrare și rememorare. Numeroase articole și numere omagiale dedicate marilor personalități ale comunității evreiești din România și din străinătate apar pe parcursul celor doi ani de apariție. Astfel este omagiat legendarul publicist Moses Schwarzfild, scriitorul H. St. Streitman<sup>17</sup> și filosoful I. Brucăr<sup>18</sup>. Martin Buber<sup>19</sup> și Henri Bergson<sup>20</sup> sunt, de asemenea, sărbătoriți prin serii de articole dedicate activității lor cu ocazia aniversărilor. Comemorările unor personalități importante precum dramaturgul și poetul Ronetti Roman<sup>21</sup>, scriitorul M. Blecher<sup>22</sup>, poezii Barbu Nemțeanu<sup>23</sup> și Steuerman-Rodion<sup>24</sup>, folcloristul Moses Gaster<sup>25</sup>, precum și clasicii scriitori Șalom Alechem<sup>26</sup> sau I.L. Peretz<sup>27</sup> sunt de asemenea marcate și devin subiectul unor numere omagiale. Medalioane menite să prezinte profilul și activitatea unor intelectuali și artiști precum Sigmund Freud, Felix Adler, Theodor Herzl, Georges Bizet, Else Lasker-Schuller, Camille Pissarro au un rol evident educativ și de informare. În plus, fragmente reprezentative din operele acestora sunt republicate și reevaluate critic, readucând contribuția lor în atenția publicului din România.

Există, de asemenea, interesul stimulării și dezvoltării culturii și istoriografiei evreiești în spațiul românesc. Continuă seria articolelor privitoare la istoria comunității evreiești din România cu studii dedicate începuturilor presei evreiești de limbă română sau referitoare la contribuția evreilor la economia și dezvoltarea țării. Se publică intens proză, poezie și teatru, reproduceri și ilustrații originale, dar și articole despre muzicieni și artiști evrei din România. Chiar dacă, pentru memoria culturală, mulți dintre scriitorii publicați sunt astăzi uitați sau erau la acel moment tinere voci care nu au izbutit să se impună, revista *Adam* a reușit să îi strângă laolaltă și să contureze un program definit al unei literaturi evreiești de limbă română pline de potențial. Poeți precum Virgiliu Monda, Eugen Relgis, Enric Furtună, Ion Pribeagu, Al. Dominic, Al. Robot, A. Axelrad, Liviu Deleanu, F. Aderca, Barbu Lăzăreanu, Sașa Pană, proze scrise de Emil Dorian, Brunea Fox, B. Iosif, I. Ludo, S. Braunstein, Ury Benador, L.B. Wechsler,

<sup>17</sup> *Adam*, anul X, no.112-113, 1 ianuarie 1938 și anul XII, no. 151-152 (2-3), martie-aprilie 1940.

<sup>18</sup> *Adam*, anul X, no. 119-120, 1 aprilie 1938.

<sup>19</sup> *Adam*, anul X, no. 117-118, 1-15 martie 1938.

<sup>20</sup> *Ibid.*

<sup>21</sup> *Adam*, anul X, no. 114, 15 ianuarie 1938.

<sup>22</sup> *Adam*, anul X, no. 123-124 (12-13), iunie-iulie-august 1938.

<sup>23</sup> *Adam*, anul XI, no. 139-140 (8-9), 15 mai – 1 iunie 1939.

<sup>24</sup> *Adam*, anul XI, no. 125-126 (14-15), 15 septembrie – 1 octombrie 1938.

<sup>25</sup> *Adam*, anul XI, no. 133-134 (2-3), 1 februarie – 1 martie 1939.

<sup>26</sup> *Ibid.*

<sup>27</sup> *Adam*, anul XI, no. 141-142 (10-11), 15 iunie – 1 iulie 1939.



A.L. Zissu, S. Păstorescu, Marcel Marcus, Samson Lazăr au îmbogățit în ultimii doi ani de apariție revista *Adam*. Deși concepută inițial ca o publicație a scriitorilor evrei de limbă română, legătura naturală cu spațiul literaturii idiș nu putea fi ignorată și astfel transliterări și traduceri din idiș în română din opera unor autori consacrați precum Itic Manger, Iacob Groper, Șalom Alechem sau Berl Șnabl conturează profilul unei publicații interesate de cultura evreiască în sens larg. Un loc deosebit îl ocupă presa și literatura idiș din România, dar și din Polonia sau SUA, prezentată și recenzată în mod special, ca și cărțile și presa intelectualilor evrei de limbă română. Interesantă este și prezența unor traduceri din scriitori români în idiș în paginile revistei, astfel o poveste a lui Ion Creangă, dar și o povestire a lui Delavrancea ajung să fie pentru prima dată traduse prin intermediul revistei. Având în vedere această dublă circulație a valorilor culturale, devine evident că revista *Adam* se plasează la confluența culturală româno-evreiască și încearcă să funcționeze și acum, în perioada radicalizării politice, ca o punte de comunicare între cele două culturi.

În penultimul număr al revistei din ianuarie 1940, directorul Miron Grindea, aflat deja în exil la Londra din toamna anului anterior, face un bilanț al celor unsprezece ani încheiați de apariție și al celor 150 de numere „într-o perioadă neînchipuit de grea pentru publicațiile evreiești”. Miron Grindea își afirmă din nou credința în „misiunea revistei în viața culturală evreo-română”, declară că singura revanșă față de atacuri și persecuții este apariția revistei și își exprimă speranța că „dacă împrejurările nu vor ajunge mai aprigi decât au fost până acum, editarea *Adam*-ului va redeveni... aproape regulată”. Din păcate, revista își va încheia definitiv cariera în limba română odată cu apariția numărului următor. Considerată ca fiind „un material eclectic de gândire și sensibilitate evreiască [...] supus întotdeauna unei condiții comune: esența iudaică, străină de orice deviație politică”<sup>28</sup>, revista *Adam* a supraviețuit probabil tocmai prin acest refugiu în memorie și cultură, păstrând la minimum expresia unei frustrări politice și sociale îndreptățite.

### Concluzii

Prin conținutul publicației care este evident determinat de noul context politic și social, revista *Adam* este obligată să își redefinească agenda sa inițială ce urmărea consolidarea culturii evreiești de limbă română și relațiile cu spațiul românesc și își asumă, după 1938, o evidentă misiune de *rezistență spirituală*. Această formă de *rezistență spirituală* are în vedere păstrarea memoriei culturale, dezvoltarea creației contemporane și supraviețuirea identitară și spirituală într-un context general care forțează tranziția rapidă de la „tribună” la „tranșee”. În finalul analizei, importanța pe care revista *Adam* a avut-o în perioada începutului legislației antievreiești și

---

<sup>28</sup> M. Grindea, „Calendar” în *Adam*, anul XII, no. 150 (1), 1 ianuarie 1940.

a persecuțiilor rasiale poate fi cel mai bine sintetizată prin opiniile a doi dintre cei mai importanți intelectuali evrei de limbă română, de altfel colaboratori ai publicației. În 1939, Emil Dorian percepe funcțional revista ca fiind „o tribună literară și socială evreiască [...], o instituție primordială pentru menținerea unei demnități în toate împrejurările, azi poate mai mult decât altădată”<sup>29</sup>, iar Isac Peltz o consideră în termeni și mai gravi, anticipând vremuri dramatice, ca fiind „singura torță aprinsă în noaptea publicisticii periodice evreești din România”<sup>30</sup>.

#### BIBLIOGRAFIE

**Antim**, Șt. „Revizuirea încetățenirilor” în *Adam*, anul X, no. 115, 1 februarie 1938.

**Bato**, Ludovic „Evreii în viața culturală a Austriei” în *Adam*, anul X, no. 119-120, 1 aprilie 1938.

**Bougle**, Charles „Antisemitismul și bazele lui științifice” în *Adam*, anul XI, no. 132 (1), 1 ianuarie 1939.

**Cohn**, Idov, „...și revizuirea conștiințelor” în *Adam*, anul X, no. 116, 15 februarie 1938.

**Dorian**, Emil, „Ce va trebui să fie anul al 11-lea” în *Adam*, anul XI, no. 132 (1), 1 ianuarie 1939.

**Gregore**, S. „Situția comercianților evrei din Austria după *Anschluss*” în *Adam*, anul X, no. 121-122, 15 aprilie - 1 mai 1938; „«Justificarea» și urmările neorasismului italian” în *Adam*, anul XI, no. 125-126 (14-15), 15 septembrie - 1 octombrie 1938; „Însemnări pe marginea problemei evreiești” în *Adam*, anul XI, no. 132 (1), 1 ianuarie 1939; „Sărbătorirea revistei *Adam*. Fragmente dintr-un discurs nerostit” în *Adam*, an IX, no. 135/136, 15 martie - 1 aprilie 1939, p. 16.

**Grindea**, Miron „Cine a salvat *Adam*-ul?” în *Adam*, anul XI, no. 127-128 (16-17), 15 octombrie - 1 noiembrie 1938; „Spre o nouă Diasporă” în *Adam*, anul XI, no. 130-131 (19-20), 1-15 decembrie 1938; „Adevărat s-a atins limita?” în *Adam*, anul XI, no. 129 (18), 15 noiembrie 1938; „Calendar” în *Adam*, anul XII, no. 150 (1), 1 ianuarie 1940.

**Ludo**, I. „Însemnări. De ce n-au evreii talent” în *Adam*, anul VIII, No. 90, 15 noiembrie 1936.

**Peltz**, I. „Singura Torță” în *Adam*, anul XI, no. 132 (1), 1 ianuarie 1939.

**Sanin**, S. „Sugestii de bejenie” în *Adam*, anul X, no. 115, 1 februarie 1938 și „Insula Cipru - A doua Palestină?”

<sup>29</sup> Emil Dorian, „Ce va trebui să fie anul al 11-lea” în *Adam*, anul XI, no. 132 (1), 1 ianuarie 1939.

<sup>30</sup> I. Peltz, „Singura Torță” în *Adam*, anul XI, no. 132 (1), 1 ianuarie 1939.

**Șaraga**, Lascăr, „Evreii din România constituie o minoritate națională” în *Adam*, anul XI, no. 130-131 (19-20), 1-15 decembrie 1938.

**Wechsler**, L.B., „Nu suntem intruși. Mărturii în lumina hrisoavelor și statisticilor” în *Adam*, anul X, no. 112-113, 1 ianuarie 1938; „Poate fi Anglia altfel decât flegmatică?” în *Adam*, anul XI, no. 127-128 (16-17), 15 octombrie - 1 noiembrie 1938; „De ce uită Anglia” în *Adam*, anul XI, no. 130-131 (19-20), 1-15 decembrie 1938; „Glosse pe tema... copitei măgarului evreu” în *Adam*, anul XI, no. 135-136 (4-5), 15 martie – 1 aprilie 1939; „Palestina și noua ordine de lucruri în Mediterana” în *Adam*, anul XI, no. 137-138 (6-7), 15 aprilie – 1 mai 1939.

## EȘECUL ROMÂNIZĂRII ECONOMIEI IAȘIULUI ÎN PERIOADA POGROMULUI: 1941–1944

ȘTEFAN IONESCU

### Introducere

În acest studiu voi investiga modul în care supraviețuitorii evrei ai pogromului din Iași au reacționat la procesul de românizare promovat de regimul Ion Antonescu ce viza excluderea lor din economia și societatea românească. De asemenea, voi examina și reacțiile etnicilor români față de implementarea politicii de românizare a comerțului și industriei evreiești. Una dintre cele mai utile modalități de analiză a politicii de excludere a evreilor din viața economică a României în timpul regimului Antonescu și a gradului său de reușită este investigarea documentelor (și perspectivelor) principalilor participanți la românizare: birocrații ce supervizau domeniul economic, întreprinzătorii și angajații evrei, precum și beneficiarii românizării. Prin urmare, acest studiu se întemeiază pe sursele oficiale produse de birocrația economică centrală și locală - Ministerul Economiei Naționale [de aici înainte MEN], Camera de Comerț și Industrie Iași [de aici înainte CCII] și Inspectoratul Regional al Muncii și Asigurărilor Sociale din Iași [de aici înainte IGMAS] – și pe documentele personale ale localnicilor evrei și creștini, implicați direct sau indirect în românizarea economiei ieșene<sup>1</sup>.

În ansamblu, procesul de românizare a vieții economice din Iașul anilor 1940, prin naționalizarea proprietăților și locurilor de muncă evreiești a fost un eșec parțial, datorat unei multitudini de cauze obiective, precum lipsa capitalului autohton și a specialiștilor etnici români care să-i înlocuiască pe evrei, ambiguitatea și instabilitatea legislativă, nevoia de stabilitate economică odată cu intrarea României în război și mobilizarea în armată a etnicilor români. Anumiți factori subiectivi, precum lăcomia și oportunismul multor etnici români și strategiile de supraviețuire utilizate de evrei au contribuit la răspândirea „sabotajului” românizării pe o scară foarte largă.

---

<sup>1</sup> Sursele oficiale folosite în acest studiu sunt următoarele: rapoarte, memorii și alte tipuri de corespondență între autoritățile economice ieșene și cele de la centru. Documentele personale utilizate aici sunt reprezentate de petițiile și scrierile autobiografice ale locuitorilor evrei și creștini ai Iașului. A se vedea, Adrian Cernea, *Pogromul de la Iași: depoziție de martor*, București, Hasefer, 2002; Lilly Marcou, *Sub Stalin și Dej: memoriile unui om de stânga*, București, Antet, 1998; S.C. Cristian, *Patru ani de urgie: notele unui evreu din România*, București, Timpul, 1945; Josef Finkelstein, *Iașii mei*, București, Institutul Național pentru Studierea Holocaustului din România – Elie Wiesel, [www.inshr-ew.ro](http://www.inshr-ew.ro) (consultat la data de 5 martie 2011); Gheorghe Zane, *Memorii: 1939-1974*, București, Editura Expert, 2000.

În prima parte a acestui studiu voi discuta cadrul general al politicii de românizare în contextul regimului Antonescu, apoi voi continua cu examinarea greutăților întâmpinate de autoritățile locale în timpul românizării vieții economice, reliefând diversitatea și ambiguitatea atitudinilor evreilor și creștinilor ieșeni, exemplificate de fenomenul sabotajului ce a contribuit la eșecul parțial al românizării.

### **Românizarea economiei: cadrul general**

În timpul celui de-al doilea război mondial, procesul de românizare a fost unul dintre principalele proiecte ale regimului Antonescu (1940-1944). Prezentând caracteristicile unei politici de inginerie socială motivată ideologic prin doctrina etno-naționalismului, românizarea economiei urmărea crearea unei societăți „ideale” și în special a unei burghezii naționale productive și eficiente. Pentru realizarea acestor planuri, arhitecții românizării au pus la cale excluderea „străinilor” – cetățeni străini, minorități etnice și în special evrei - din sfera economică prin naționalizarea proprietăților și a locurilor de muncă și prin „restabilirea” controlului românilor etnici asupra acestor bunuri și locuri de muncă. Deși au mai existat unele inițiative guvernamentale în sensul românizării economiei anterior anilor 1940, românizarea a devenit un proiect major al guvernelor României sub regimul Antonescu<sup>2</sup>.

Din punct de vedere politic și al modalităților de realizare, procesul de românizare a fost implementat în două mari etape. Prima etapă a românizării (ce s-a derulat în principal între septembrie 1940 și ianuarie

---

<sup>2</sup> Pentru o imagine de ansamblu a regimului Antonescu, inclusiv a politicii de românizare, a se vedea de exemplu Jean Ancel, *Contribuții la Istoria României. Problema Evreiască, 1933-1944*, București, Hasefer, 2001-2003; Jean Ancel, *The Economic Destruction of Romanian Jewry*, Jerusalem, The International Institute for Holocaust Research, Yad Vashem, 2007; Viorel Achim și Constantin Iordachi (eds.), *România și Transnistria: Problema Holocaustului. Perspective Istorice și Comparative*, București, Curtea Veche, 2004; Lya Benjamin (ed.), *Evreii din România între anii 1940-1944, vol. I, Legislația antievreiască*, București, Hasefer, 1993; Randolph Braham (ed.), *The Tragedy of Romanian Jewry*, New York, The Rosenthal Institute/CUNY, 1994; Dennis Deletant, *Hitler's Forgotten Ally: Ion Antonescu and his Regime, Romania, 1940-1944*, London, Palgrave Macmillan, 2006; Tuvia Friling, Radu Ioanid și Mihail E. Ionescu (eds.), *Raport Final, Iași, Comisia Internațională pentru Studierea Holocaustului în România*, Polirom, 2005; Radu Ioanid, *The Holocaust in Romania: The Destruction of Jews and Gypsies under Antonescu Regime 1940-1944*, Chicago, Ivan R. Dee, 2000; Ionescu, Mihail and Liviu Rotman (eds.), *Holocaust in Romania: History and Contemporary Significance*, Tel Aviv, București, Goren Goldstein Center, Institute for Political Studies of Defense and Military History, 2003.

1941, deși începută în august 1940, în timpul Regelui Carol al II-lea) a fost caracterizată de excluderea evreilor din funcțiile publice, de confiscarea proprietăților rurale, de numirea comisarilor de românizare pentru supravegherea anumitor întreprinderi, și de jefuirea evreilor prin amenințări și violență. În perioada Statului Național Legionar, când puterea politică era împărțită între generalul Antonescu și Garda de Fier, mulți legionari au jucat un rol important în românizarea legală și mai ales ilegală a proprietăților și locurilor de muncă evreiești. Implicarea legionarilor în jafurile și violențele contra evreilor și a altor grupuri de „adversari ideologici” ai Legiunii a condus la tensiuni și în cele din urmă la un conflict deschis între cei doi parteneri de guvernare. De asemenea, atât Antonescu cât și legionarii doreau acapararea în întregime a puterii politice. În timpul perioadei de guvernare în comun, membrii partidelor politice tradiționale cât și o parte importantă a birocrăției românești s-au plâns încontinuu împotriva abuzurilor, anarhiei și dezorganizării ce caracterizau procesul de românizare și care amenințau stabilitatea economică a statului.

După înfrângerea rebeliunii legionare - ianuarie 1941 - de către generalul Antonescu sprijinit de armată, majoritatea legionarilor au fost excluși din pozițiile cheie ale românizării. În ciuda unui regres aparent determinat de conflictul dintre Antonescu și legionari – cum ar fi măsurile de desființare a comisarilor de românizare și de restituire a unor proprietăți însușite prin violență - procesul de românizare a continuat. Autoritățile române nu au abandonat politica de excludere a evreilor și a altor „străini” din economia națională, dar au subliniat importanța unei românizări înfăptuite în mod legal și ordonat. Principiile de bază au rămas aceleași: naționalizarea proprietăților aparținând evreilor și altor minoritari, concedierea evreilor și înlocuirea lor cu etnici români. Pe lângă sublinierea respectării legalității și ordinii, a două etapă a românizării a fost caracterizată în special de confiscarea proprietăților evreiești urbane și de excluderea evreilor din întreprinderile private (legiferată în noiembrie 1940, dar implementată mai ales din 1941). Expropriate de către stat, multe dintre aceste proprietăți urbane au fost distribuite – închiriate pentru început (scopul final fiind distribuirea sub formă de proprietate) – etnicilor români „merituoși”: funcționari ai statului, veterani și văduve de război, refugiați, ofițeri, și întreprinzători economici. Prin concedierea evreilor din firmele private și angajarea în locul lor a etnicilor români se urmărea crearea unei clase de specialiști industriali și comerciali care să întărească potențialul productiv și de muncă al națiunii. Deși termenul limită pentru înlocuirea angajaților evrei cu etnici români fusese stabilit prin *Decretul-lege pentru românizarea personalului din întreprinderi* (publicat în MO nr. 270 din 16 noiembrie 1940) pentru data de 31 decembrie 1941, anumite excepții erau totuși permise. Astfel, directorii companiilor private puteau menține în serviciu angajații evrei considerați indispensabili pentru buna funcționare a întreprinderii, dacă erau dublați cu etnici români pe care trebuiau să-i învețe

secretele meseriei respective. Locurile de muncă vacante create prin concedierea angajaților evrei urmau să fie ocupate de etnici români, în special refugiați, veterani și funcționari șomeri.

Per ansamblu, românizarea economiei a fost afectată de numeroși factori obiectivi și subiectivi. Factorii obiectivi se pot grupa în două mari categorii: interni-structurali și internaționali. Problemele interne-structurale includeau lipsa de capital autohton și de etnici români calificați care să preia rolul minoritarilor, și în special al evreilor, în economia națională, ambiguitatea și instabilitatea legislativă. Implementarea românizării a fost serios afectată și de intrarea României în războiul contra Uniunii Sovietice (și ulterior împotriva altor state) – fapt ce a modificat percepția oficialilor români asupra procesului de excludere a evreilor și a anumitor străini din economia țării. Regimul Antonescu avea nevoie de o economie stabilă și eficientă, mobilizată în totalitate pentru efortul de război și de aceea stabilitatea economică a avut prioritate în raport cu o românizare radicală care ar fi destabilizat producția și ar fi produs nemulțumiri sociale. De asemenea intrarea României în război a dus și la mobilizarea în cadrul armatei a unui mare număr de etnici români care lucrau în industrie și comerț, lipsind astfel românizarea de cadrele necesare pentru înlocuirea evreilor. Factorii internaționali care au afectat procesul de românizare a economiei se refereau la interesul regimului Antonescu de a menține relații relativ amicale sau de a evita escaladarea spre o ruptură totală cu diverși vecini, aliați, inamici, sau țări neutre. Apartenența la Axa Roma-Berlin-Tokyo a avut un rol important în limitarea temporară a scopurilor românizării față de anumite categorii de „străini”. Structura capitalului uman al economiei românești a făcut ca evreii români, mai ales specialiștii industriali și comerciali, să fie aproape singurii experți disponibili pe plan local, în afară de cei germani, a căror pătrundere în economia românească în timpul războiului – inevitabilă într-o anumită măsură datorită colaborării politice și militare cu Germania nazistă – era privită cu suspiciune de elitele politice românești, inclusiv de Ion Antonescu.

Printre factorii subiectivi care au încetinit românizarea s-au numărat lăcomia și oportunismul multor neevrei – atât birocrați cât și oameni obișnuiți - care nu au ezitat să încalce legislația românizării pentru a obține un profit cât mai mare, precum și rezistența și strategiile de supraviețuire ale evreilor - desemnate de obicei prin termenul oficial de „sabotaj”.

Pentru evrei, încălcarea regulilor românizării, deși riscantă, reprezenta uneori singura modalitate de a-și păstra casa, atelierul, magazinul, salariul, pe scurt, sursa de venit fără de care șansele supraviețuirii fizice în vremurile de persecuție sistematică s-ar fi diminuat considerabil. Pentru un evreu trăind în timpul dictaturii antisemite a regimului Antonescu în care

corupția avea o amploare deosebită<sup>3</sup> (în ciuda retoricii legaliste a șefului statului), a avea un venit stabil, precum cel produs de propria întreprindere sau din salariu, făcea posibilă supraviețuirea. Prestarea unei munci indispensabile, ca specialist sau întreprinzător, permitea evitarea batalioanelor de muncă forțată, deportării în Transnistria și degradării fizice și psihice. De aceea, mulți evrei vedeau în sabotarea românizării o strategie de supraviețuire, o formă de rezistență - în sensul larg al conceptului, exemplificat astăzi prin termenul ebraic *amidah*<sup>4</sup> - față de persecuțiile antisemite. Pentru mulți neevrei obișnuiți, sabotarea românizării oferea posibilități considerabile de a profita, uneori mult mai mult decât ar fi prilejuit o participare legală la politica de românizare. Conceptul de sabotaj cuprindea diferite activități de colaborare între creștinii și evreii locali pentru stoparea sau evitarea românizării bunurilor și a locurilor de muncă. Desigur, nu toți cei care i-au ajutat pe evrei să evite consecințele românizării au acționat din considerente materiale, ci și datorită prieteniei sau altruismului.

Românizarea nu a constituit niciodată o politică clară și coerentă, fiind caracterizată de contradicții, probleme economice, tensiuni politice, și amânări oportuniste. Măsurile de românizare au fost diferite în funcție de criterii geografico-politice: urmând politica generală a regimului Antonescu care a fost mult mai dură cu evreii din Basarabia, Bucovina și Transnistria decât cu cei din Vechiul Regat, românizarea economiei a fost mai radicală în provinciile sus-menționate decât în Vechiul Regat. Astfel, în Vechiul Regat, incluzând și Iașiul, nu toate întreprinderile evreiești au fost

<sup>3</sup> Pentru mai multe detalii privind corupția de amploare din timpul regimului Antonescu, a se vedea de exemplu S.C. Cristian, *Patru ani de urgie*, pp. 60-62.

<sup>4</sup> În timpul războiului și în primele decenii postbelice rezistența armată „eroică” a fost celebrată în istoriografia și discursul public israelian despre Shoah. Această tendință se schimbă treptat odată cu dezvoltarea unor perspective mai nuanțate asupra dificultăților și dilemelor morale cu care se confruntaseră evreii ce încercau să supraviețuiască sub regimul nazist. În Israel, începând de la sfârșitul anilor 1960, și mai ales în anii 1970, tot mai multe forme de rezistență au fost acceptate și popularizate. Sfera conceptului de rezistență față de Holocaust s-a lărgit considerabil pentru a cuprinde, sub termenul ebraic *amidah*, o varietate de atitudini nemilitare, dar la fel de legitime, precum întrajutorarea comunitară, salvarea celor în pericol de moarte, contrabanda cu alimente, promovarea coeziunii comunitare, etc. A se vedea Isaiah Trunk, *Judenrat*, New York, 1972, and Aharon Weiss, “Jewish Leadership in Occupied Poland: Postures and Attitudes”, *Yad Vashem Studies*, no. 12, 1977, pp. 335-366; Raphael Vago, “The Concept of Resistance and Heroism in Israeli Historiography and Public Opinion”, *Studia Iudaica*, vol. X, 2001, pp. 146-170; Robert Rozett, “Jewish Resistance” în Dan Stone (ed.), *The Historiography of the Holocaust*, Houndmills, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2004, pp. 341-363; Yehuda Bauer, *Rethinking the Holocaust*, New Haven, Yale University Press, 2000, pp. 119-166; Michael Marrus, *Holocaust in History*, Hanover and London, University of New England Press, 1987, pp. 112-116, 133-155.



expropriate datorită unor considerente economice, tehnice, juridice și pragmatice<sup>5</sup>. Că anumite firme evreiești au fost ocolite de românizare și că unii angajați etnici români au rămas loiali patronilor evrei în ciuda interdicțiilor oficiale este atestat și de unele mărturii ale supraviețuitorilor ieșeni<sup>6</sup>.

### Problemele românizării economiei ieșene

Perioada guvernării legionare a adus o serie întreagă de persecuții împotriva evreilor ieșeni care s-au văzut terorizați, amenințați și jefuiți de autoritățile legionare, după cum consemnează martorii epocii<sup>7</sup>. Marea tragedie care a lovit Iașiul a fost însă pogromul din zilele de 28-30 iunie 1941, considerat drept primul episod al Holocaustului din România, un asasinat în masă urmat de deportări (în *trenurile morții*) ce au produs un număr foarte mare de victime printre locuitorii evrei ai orașului. Conform ultimelor studii, la pogromul declanșat imediat după intrarea României în războiul anti-sovietic au participat soldați, jandarmi, polițiști români, și o parte a populației creștine locale, împreună cu militari germani aflați în oraș<sup>8</sup>. Pretextul pogromului de la Iași a fost pretinsa trădare de țară a evreilor ieșeni – prin acțiuni de guerilă urbană - în favoarea Uniunii Sovietice, ipoteză neconfirmată de ancheta făcută în zilele imediat următoare pogromului. Motivul „evreilor care au tras în armată” a rămas în mentalul colectiv românesc și în perioada de după pogrom, ca o justificare a masacrului<sup>9</sup>.

După stoparea uciderilor și a deportărilor, a continuat să persiste o stare de incertitudine privind soarta celor dispăruți în timpul pogromului despre care nu se mai știa nimic. Multă vreme familiile evreiești au sperat că rudele lor dispărute se vor întoarce într-o bună zi. În toamna lui 1941 are loc o oarecare revenire la normalitate odată cu întoarcerea supraviețuitorilor deportărilor din vara aceluiași an<sup>10</sup>. Chiar și după întoarcerea celor deportați și reluarea activităților cotidiene, normalizarea

<sup>5</sup> Tuvia Friling, Radu Ioanid și Mihail E. Ionescu (eds.), *Raport Final*, p. 184.

<sup>6</sup> Lily Marcou, *Sub Stalin și Dej*, p. 25.

<sup>7</sup> Gheorghe Zane, *Memorii*, pp. 54 - 56;

<sup>8</sup> Au existat numeroase estimări privind numărul victimelor pogromului de la Iași, variind între câteva mii și 14.000 de morți. Autorul ultimului studiu major al acestui episod al Holocaustului din România, istoricul Jean Ancel, estimează că un număr de aproximativ 14.000 de evrei au murit în urma pogromului de la Iași. Jean Ancel, *Preludiu la asasinat: Pogromul de la Iași, 29 iunie 1941*, Iași, Polirom, 2005; Voicu, George (ed.), *Pogromul de la Iași, 28-30 iunie 1941, Prologul Holocaustului din România*, Iași, Polirom, 2006; Arian Cernea, *Pogromul*; Eugen Luca, *Pogrom*; Josef Finkelstein, *Iașii Mei*; Gheorghe Zane, *Memorii*.

<sup>9</sup> S.C. Cristian, *Patru ani de urgie*, pp. 64-65.

<sup>10</sup> Adrian Cernea, *Pogromul*, pp. 68-72; 101; Eugen Luca, *Pogrom*, pp. 87-90.

vieții evreilor ieșeni a fost doar aparentă: martorii epocii vorbesc despre greutățile vieții de zi cu zi datorate românizării, interdicțiilor de tot felul, contribuțiilor speciale, trimerii la muncă obligatorie, amenințărilor deportării sau pericolului uciderii de către trupele aflate în retragere<sup>11</sup>.

Politica de românizare a economiei ieșene s-a confruntat, în general, cu aceleași probleme care au afectat procesul de excludere a evreilor din economia întregii țări: dificultăți legate de mobilizarea pe front a creștinilor, lipsa specialiștilor etnici români care să-i poată înlocui pe angajații evrei, sabotajul, etc. Greutățile întâmpinate de procesul de românizare au provocat îngrijorarea autorităților locale implicate în coordonarea activității economice – cum ar fi CCII și IGMAS - și a dus la elaborarea a numeroase rapoarte și memorii trimise la București prin care se încerca deslușirea cauzelor acestui eșec și găsirea unor soluții pentru viitor<sup>12</sup>.

Imediat după pogrom – descris în adresele MEN drept „rebeliunea provocată de evrei” sau „evenimentele”<sup>13</sup> – CCII a cerut instrucțiuni de la centru despre cum să procedeze în cazul firmelor evreilor care fuseseră uciși sau dați dispăruți în timpul „rebeliunii” din 28-29 iunie 1941. Conform datelor colectate de CCII, în Iași exista un număr de 163 firme evreiești ale căror proprietari au căzut victime pogromului<sup>14</sup>. Îngrijorarea birocratilor CCII era legată de faptul că aceste firme erau conduse de rudele foștilor patroni și ca urmare a solicitat să i se indice măsurile prin care noii patroni urmau să fie puși în legalitate în privința respectării decretelor privind exercitarea profesiei de comerciant. Deoarece, inițial, „nu se precizase atitudinea guvernului în problema evreiască”, MEN le-a recomandat autorităților ieșene să nu legalizeze situația proprietarilor de fapt evrei (rudele victimelor) și să tolereze continuarea activității firmelor respective. MEN se temea că o atitudine mai radicală față de aceste firme – „închiderea deodată” – ar fi afectat aprovizionarea populației orașului<sup>15</sup>. Legiferările ulterioare ale regimului Antonescu nu au permis reglementarea situației juridice a soțiilor și copiilor celor uciși sau dispăruți în timpul pogromului, MEN interzicând în mod explicit posibilitatea ca aceștia să obțină autorizații pentru exercitarea comerțului pe numele lor. Situația acestor supraviețuitori ai pogromului se derula într-un adevărat cerc vicios. Neputând să intre în

<sup>11</sup> Eugen Luca, *Pogrom*, pp. 93 - 104; Lily Marcou, *Sub Stalin și Dej*, pp. 46, 49, 51; Josef Finkelstein, *Iașii mei*, pp. 44-46; S.C. Cristian, *Patru ani de urgie*, p. 66; Adrian Cernea, *Pogromul*, pp. 96-98; Jean Ancel, *The Economic Destruction*, pp. 317 - 324.

<sup>12</sup> Arhivele Naționale ale României, fond Ministerul Economiei Naționale - Direcția Organizațiilor Profesionale – Serviciul Firme, dosar nr. 1/1940, pp. 105, 154 - 156.

<sup>13</sup> Acuzația eronată că evreii ar fi fost la originea evenimentelor tragice din iunie 1941 persista și după pogrom, deși în urma anchetei oficiale nu s-a descoperit nici un soldat român sau german care să fi fost rănit în urma presupuselor atacuri din partea evreilor. MEN-DOP-SF, 1/1940, pp. 288; S.C. Cristian, *Patru ani de urgie*, pp. 62, 64.

<sup>14</sup> MEN - DOP - SF, 1/1940, pp. 291-297.

<sup>15</sup> *Ibid*, p. 288.

legalitate, soțiile și copii victimelor nu puteau însă nici să renunțe în mod oficial la firmele respective, MEN subliniind că aceștia nu puteau opri activitatea firmelor fără autorizația MEN – altfel ar fi încălcat *Decretul-lege nr 282 din 1 mai 1943 pentru activarea producției, regimul prețurilor, suprimarea concurenței neloiale și a sabotajului economic* – însă nici „nu aveau calitatea să facă asemenea cereri” [pentru aprobarea încetării activității n.a.]. În noiembrie 1943, autoritățile centrale încă încercau să lămurească această problemă spinoasă.

În 1942 oficialitățile locale erau tot mai preocupate de persistența comerțului clandestin, exercitat pe o scară extinsă, în special de evrei, care, se pare, subminau procesul de românizare a economiei printr-o concurență neloială ce amenința cu falimentul magazinele și atelierele creștinilor. Astfel, în octombrie 1942, CCII raporta MEN amploarea comerțului clandestin și dificultatea de a găsi o metodologie adecvată pentru descoperirea infractorilor, subliniind nevoia de criterii precise și proceduri eficiente adaptate realității de pe teren. Doar în puține cazuri se reușise prinderea comercianților infractori, succesele obținute fiind insignifiante în raport cu fenomenul clandestinismului aflat în creștere<sup>16</sup>. CCII considera că mijloacele insuficiente de control, lipsa specialiștilor etnici români și lipsa conștiinței naționale a clienților neevrei determinaseră succesul sabotajului românizării<sup>17</sup>.

Deși raportul către MEN pare scris dintr-o perspectivă naționalistă – „punctul nostru de vedere românesc” – și pledează pentru măsuri represive contra sabotajului românizării, autorii dovedesc realism în identificarea cauzelor răspândirii clandestinismului în rândul evreilor ieșeni, precum și o anumită înțelegere pentru soarta acestora. Birocrații CCII își justificau criticile la adresa românizării invocând considerente umanitare în favoarea evreilor persecutați. Astfel, ei atribuie dezvoltarea clandestinismului greșelilor în planificarea politicii de românizare care nu a luat în considerare inevitabilele consecințe sociale produse de excluderea evreilor din economie în absența oricăror alternative de reconversie profesională care să le permită supraviețuirea:

Exercitarea comerțului clandestin de către evrei, în actualele împrejurări, este consecința fatală a legilor și dispozițiilor care au vizat scoaterea acestora din viața comercială, dar fără a avea în vedere ce vor face aceștia, atunci când vor fi scoși din comerț și din industrie. Nu s-a întrebat nimeni cu ce vor trăi toți acei foști negustori, care au activat poate o viață în acest domeniu și nu se pot apuca de altceva, neavând o altă meserie? Cu ce-și vor întreține familia? De unde vor câștiga banii de care vor avea

<sup>16</sup> CCII aprecia că fenomenul clandestinismului comercial era „aproape cu neputință de a fi stârpit.” *Ibid*, p. 156.

<sup>17</sup> *Ibid*, p. 156.

nevoie pentru pâinea de toate zilele?....n-ar fi trebuit să fie asvârliți în voia soartei (...)<sup>18</sup>.

Deși aparent preocupați de soarta victimelor românizării, liderii CCII nu au renunțat la stereotipurile antisemite și afirmau că foștii comercianți evrei, deși rămași fără mijloace legale de existență, continuau să aibă un standard de viață superior majorității comercianților creștini, „uzând de practica și spiritul înăscut de speculațiune, mai curând decât de negustorie”<sup>19</sup>. Stereotipurile pozitive despre evreul generic – inteligent și abil – erau folosite în sens negativ pentru a-l învinui de problemele economice existente. Conform autorilor raportului, spiritul înăscut de speculă le permitea întotdeauna evreilor să domine piața economică printr-o perfectă cunoaștere a surselor de aprovizionare și să acapereze clientela locală, lovind astfel în comercianții etnici români. Deoarece tranzacțiile economice – chiar și cele ilegale - presupun întotdeauna o pluralitate de parteneri și interese, birocrații CCII nu-i învinovăteau doar pe evrei pentru sabotarea românizării comerțului ieșean, ci și pe complicitii lor, reprezentați de clienții etnici români. Pentru a nu rămâne doar în sfera generalizării, autorii raportului au ilustrat „criminalitatea” economică a foștilor comercianți evrei printr-un exemplu tipic („din nenumărate altele”), și anume cazul croitoreșelor evreice ce rezistau cu mare succes românizării domeniului confecțiilor. În ciuda stereotipurilor antisemite folosite, raportul CCII reflectă și o doză mare de admirație pentru rezistența și curajul sabotoarelor croitorese, precum și blamul moral pentru complicitatea clienților neevrei care nu înțelegeau spiritul etno-naționalist al epocii și nu achiesau la programul de creare a unei burghezii etnic românești, preferând să economisească bani în dauna sprijinirii românizării comerțului și industriei:

Cu o tenacitate și o putere extraordinară de pătrundere, aceste croitorese se introduc în societatea românească (care le primește) și concurează astfel atât pe lucrătoarele și croitoresele patroane creștine, cât și magazinele de confecții, care plătesc chirie, au ateliere cu lucrătoare, ucenice, au buget încărcat și nenumărate speze. Desigur că această croitoreasă va lucra pe un preț mic o confecțiune oarecare (care confecțiune va fi fatal mai scumpă la o întreprindere românească....ca atare va stabili un preț al acelei confecțiuni care va fi acceptat de orice clientă, făcându-și drum și obținând lucrări din ce în ce mai mari, în diferite case creștine. Treptat și în mod sistematic, magazinele de confecțiuni creștinești, puține câte sunt, vor fi ocolite de clientela câștigată la început și păstrată cu atâta greutate și nenumărate concesii, care de această dată va recurge la croitoreasa evreică, fiindcă înainte de a fi evreică, este croitoreasă și este mai ieftină<sup>20</sup>.

---

<sup>18</sup> *Ibid*, p.156 f.

<sup>19</sup> *Ibid*, p.156 v.

<sup>20</sup> *Ibid*, p.156 v.

Implicațiile cazului descris de birocrații CCII sugerează că excluderea evreilor din viața economică fără oferirea unor alternative pentru supraviețuire a avut un efect contrar celui urmărit prin politica de românizare, deoarece i-a forțat pe evrei să-și practice fostele profesii în ilegalitate, fără a plăti taxe și impozite, și astfel contribuind la ruinarea puținilor întreprinzători creștini ce activau pe piața Iașiului. Trebuie observat că femeile de origine mozaică au avut un rol decisiv în supraviețuirea comunității evreiești în perioada de după pogrom, când ele au rămas deseori singurul sprijin spiritual dar și material al familiilor îndoliate. Nu doar croitoresele evreice au dat dovadă de o rezistență deosebită în asigurarea unei existențe cât de cât normale pentru supraviețuitorii pogromului, ci și multe alte femei întreprinzătoare care au reușit să evite excluderea completă a evreilor din viața economică a Iașiului<sup>21</sup>.

Pe lângă branșa confecțiilor, autoritățile economice ieșene au observat că practicile clandestine ale evreilor victimizați de politica de românizare afectau mai toate ramurile economice. Sabotarea cu succes a românizării economiei nu era un lucru ușor de îndeplinit și necesita mult spirit de inițiativă din partea foștilor comercianți evrei: potrivit informațiilor CCII, ei se prezentau pe la casele creștinilor și le ofereau diferite produse la prețuri mai mici decât prețurile pieței. O altă cauză a succesului sabotării românizării prin comerțul clandestin o reprezenta prezența în Iași a unui număr mare de foști negustori evrei evacuați din târgurile și comunele județului. Astfel, măsura guvernului Antonescu de concentrare a evreilor în orașele reședință de județ se dovedea contraproductivă pentru românizare: tot mai mulți evrei excluși din viața economică se aflau disponibili și disperați în Iași, nevoiți să găsească o strategie – deseori comerțul clandestin – de supraviețuire pentru a-și câștiga existența<sup>22</sup>.

În anul 1944 eșecul românizării economiei locale era limpede pentru toată lumea. Datorită apropierii frontului de zona Moldovei, tot mai mulți locuitori creștini ai Iașiului se refugiaseră în special în satele și micile orașe de provincie din Muntenia, Banat și sudul Transilvaniei. Nu doar particularii ci și instituțiile statului au fost evacuate de teama Armatei Roșii<sup>23</sup>. În general, evreii nu au putut părăsi Iașiul, deoarece aveau nevoie de autorizații speciale pentru a putea călători în afara orașului de reședință și se puteau refugia doar în orașele unde puteau locui la rude<sup>24</sup>. Datorită evacuării în regiunile mai sigure din interiorul țării și a mobilizării în armată a multor etnici români și pentru că era totuși nevoie de personal pentru menținerea funcțiilor vitale ale urbei ieșene, excluderea evreilor din

<sup>21</sup> S.C. Cristian, *Patru ani de urgie*, p. 66; Finkelstein, *Iașii mei*, pp. 43-44.

<sup>22</sup> MEN-DOP-SF 1/1940, p.156 v.

<sup>23</sup> Pentru mai multe detalii privind evacuarea populației civile și a instituțiilor statului din Iașiul amenințat de înaintarea Armatei Roșii, descrise de un martor ocular, a se vedea Gheorghe Zane, *Memorii*, pp. 87-94.

<sup>24</sup> Tuvia Friling, Radu Ioanid și Mihail E. Ionescu (eds.), *Raport Final*, p. 220.

economia orașului a fost, de facto, oprită. Cineva trebuia să lucreze pentru aprovizionarea populației și a militarilor din zonă, iar evreii erau aproape singurul grup disponibil. Reliefând blocajul românizării economiei ieșene, în vara lui 1944 IGMAS informa Ministerul Muncii că un număr de 1.700 de evrei „neevacuați” activau încă în industria și comerțul local, ca patroni sau salariați, cei mai mulți în domeniul comercial<sup>25</sup>.

|   |           |           |     |
|---|-----------|-----------|-----|
| a | Comerț    | patroni   | 312 |
|   |           | salariați | 650 |
| b | Industrie | patroni   | 45  |
|   |           | salariați | 255 |
| c | Meserii   | patroni   | 156 |
|   |           | salariați | 282 |

Fig. 1: Situația evreilor ieșeni care lucrau în industrie, comerț și meserii la data de 3 iulie 1944<sup>26</sup>

Plângându-se de lipsa etnicilor români din localitate, IGMAS recunoștea că prezența celor 1.700 de patroni și salariați evrei era „determinantă” pentru activitatea economică a Iașiului. Referitor la modalitățile practice și juridice folosite de evreii ieșeni pentru a lucra în întreprinderile locale, aceștia activau ca reprezentanți ai patronilor români evacuați de teama războiului sau ca foști asociați ai acestora. Pentru a obține date cât mai precise privind rolul evreilor în viața comercială a urbei, oficialii IGMAS au efectuat o investigație pe teren în ziua de 3 iulie și au constatat, scandalizați, că pe „o singură stradă, dintr-un total de 18 magazine, numai două sunt conduse de patronii lor români”<sup>27</sup>.

Nu doar birocrații IGMAS era preocupați de lipsa etnicilor români din economia Iașiului, ci și conducerea altor instituții locale precum Comandamentul Militar, Prefectura de Județ, Camera de Comerț și Primăria, care și-au recunoscut eșecul încercării de a contribui la românizarea vieții economice a orașului:

(...) s-au făcut încercări de a aduce în localitate patronii și specialiștii români, fără rezultat, întrucât faptul apropierei de linia frontului și teama continuă de bombardament nu poate încuraja o investiție de capital<sup>28</sup>.

Confruntate cu lipsa de interes a etnicilor români de a activa în economia locală în ultimele luni ale regimului Antonescu, autoritățile ieșene au ajuns să contribuie în mod direct la regresul românizării. Preocupați de

<sup>25</sup> MEN – DOP - SF, 1/1940, p. 316

<sup>26</sup> *Ibid*, p. 316 f.

<sup>27</sup> *Ibid*, p. 316 f.

<sup>28</sup> *Ibid*, p. 316 v.

asigurarea aprovizionării cu alimente și produse de primă necesitate a diferitelor unități militare și a populației civile din oraș, Comandamentul Militar, Primăria și Prefectura de Județ au redeschis unele ateliere și întreprinderi „pentru a căror funcționare sunt întrebuințate elemente evreiești”<sup>29</sup>.

Problema comercianților evrei clandestini nu a fost rezolvată nici în vara lui 1944. În afară de cei 1.700 de evrei indispensabili care lucrau în mod legal pentru companiile locale, în Iași mai exista încă un număr necunoscut de evrei ce activau ilegal drept comercianți ambulanți de fructe și lucruri de ocazie. Acești comercianți clandestini dovedeau o îndemânare aparte în a reuși să supraviețuiască, în ciuda tuturor restricțiilor și investigațiilor organelor de control locale, printr-o bună mobilitate: „Își schimbă domiciliul de la zi la zi”<sup>30</sup>.

Nu doar instituțiile publice ieșene se plâneau la București de problemele întâmpinate în românizarea economiei ci și unii întreprinzători creștini. De exemplu, Grigore Filip, un comerciant de manufactură din Iași a adresat un memoriu Băncii Naționale a României [de aici înainte BNR] – una dintre instituțiile ce susțineau românizarea economiei prin intermediul Institutului de Credit Românesc care acorda împrumuturi întreprinzătorilor etnici români ce doreau să cumpere anumite firme evreiești<sup>31</sup> – în care descrie problemele întâmpinate, cere pedepsirea celor vinovați și adoptarea unor măsuri de eficientizare a procesului de românizare<sup>32</sup>. Una dintre principalele dificultăți invocate de petiționarul ieșean era lipsa de susținere a micilor comercianți etnic-români de către industrie, și în special de către industriile românizate, care în loc să-i ajute pe întreprinzătorii creștini, se pare că-i sprijineau pe comercianții evrei:

(...) pe lângă periclitarea comerțului românesc, aceste industrii, cu banii luați de la Banca Națională, sprijină comerțul evreiesc, fiindcă noii comercianți creștini, afară de mici excepții, nu au acces la fabrici<sup>33</sup>.

În ce măsură acuzațiile comerciantului ieșean la adresa industriei erau întemeiate sau nu este dificil de stabilit la momentul actual al cercetării, mai ales în contextul naturii dificil de cuantificat a faptelor de corupție. Cert este

---

<sup>29</sup> *Ibid*, p. 316 f.

<sup>30</sup> *Ibid*, p. 316.

<sup>31</sup> Pentru mai multe detalii privind rolul Institutului de Credit Românesc, a se vedea Ancel, *The Economic Destruction*, p. 147.

<sup>32</sup> Pe baza plângerilor primite de la comercianții etnici români BNR a redactat un memoriu propriu trimis Subsecretariatul de Stat al Românizării, Colonizării și Inventarului, în care critica procesul de românizare și propunea anumite remedii. MEN – DOP - SF, nr. 1/1940, pp. 328-329.

<sup>33</sup> *Ibid*, p. 330.

că, scandalizat de atitudinea pro-evreiască (reală sau imaginară) a industriașilor români care se pare că profitau de sprijinul acordat de stat celor ce românizau industria și-i sprijineau pe evrei, Grigore Filip îi declară pe aceștia nedemni de apartenența la comunitatea națională românească: „Atâta timp cât nu vor înțelege opera de românizare, acești fabricanți se exclud din sânul nației și nu merită sprijinul instituțiilor noastre naționale”<sup>34</sup>. Dintr-o perspectivă mai largă, petiția lui Grigore Filip sugerează că procesul de românizare nu se baza doar pe inițiativele centrale ale principalilor burocrati decidenți ci și pe inițiativele locale ale numeroșilor agenți economici care doreau să profite de pe urma românizării economiei.

Pentru a combate contextul economic favorabil evreilor, Grigore Filip propunea ca industriile producătoare de bunuri de consum să fie obligate să-i aprovizioneze cu prioritate pe comercianții de origine etnică română și „numai după îndeplinirea acestora să vândă și celorlalți negustori”<sup>35</sup>. Ca un cunoscător al realității economice și al sabotării legislației în practica comercială Grigore Filip solicita ca toate fabricile din țară să fie supuse unei proceduri de supraveghere riguroase și transparente de către BNR, Inspectoratul de românizare, Sfatul negustoresc și Camerele de Comerț locale. Pentru a crește eficiența românizării economiei, autorul propunea și unele măsuri represive împotriva complicilor comercianților evrei:

Comercianților români care camuflează interese evreiești să li se aplice regimul evreilor. Fabricile care nu respectă dispozițiunile Ministerului Economiei Naționale de a aproviziona mai întâi magazinele românești, în viitor să nu mai primească cota de materii prime, iar cele care au credite de românizare să li se taie aceste credite care au un scop național<sup>36</sup>.

Identificarea „trădătorilor” comunității naționale care camuflează interesele economice evreiești era un proces dificil ce necesita controale permanente. După câteva astfel de controale, realizate în colaborarea cu CCII, inspectorul M. de la Direcțiunea Inspectoratului Comercial Iași trimite Subsecretariatului de Stat al Industriei, Comerțului și Minelor un raport însoțit de procesele verbale de constatare a unor cazuri de întreprinzători etnici români suspectați de sabotarea românizării prin camuflaj<sup>37</sup>. Verificând firmele românizate din Iași, comisia de audiere a citat un număr de 19 comercianți etnic-români aparținând firmelor românizate. Dintre aceștia, s-a constatat că 8 lipseau din oraș. Ceilalți 11 s-au prezentat în fața comisiei unde au fost „verificați” cu întrebări legate de cunoștințele profesionale din domeniul comercial. Rezultatul a fost că doar 7 dintre cei examinați au dovedit „că exercită efectiv comerțul și au românizat real întreprinderile evreiești.” Altor 3 comercianți care „nu au putut dovedi prin răspunsurile

---

<sup>34</sup> *Ibid.*

<sup>35</sup> *Ibid.*

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 330.

<sup>37</sup> *Ibid.*, pp. 331-333.



date că și-au însușit cunoștințele și nu cunosc mecanismele negoțului pe care-l exercită în asociație cu evrei” li s-a acordat o perioadă de timp pentru însușirea secretelor profesionale, iar ultima persoană convocată care dorea, între timp, să-și vândă acțiunile nu a mai fost audiată<sup>38</sup>.

### **Concluzii**

Problemele de ordin practic ale evreilor ieșeni nu s-au încheiat odată cu sfârșitul pogromului din vara anului 1941. În anii următori, evreii au continuat să trăiască sub regimul de discriminare legiferată, muncă forțată, abuzuri și teama de o posibilă deportare. Una dintre problemele cele mai serioase care au afectat viața supraviețuitorilor evrei a fost românizarea economiei locale. Politica de românizare a fost promovată de regimul Antonescu ca un proces ideologic de „purificare” a economiei de străini, în special de evrei, și de promovare a unei „justiții sociale” în scopul restructurării societății românești pe criterii etnice. Scopul practic al românizării era acela de a construi o burghezie etnic românească, puternică și productivă - văzută drept motorul dezvoltării unui stat național ideal – prin naționalizarea proprietăților și locurilor de muncă aparținând minorităților naționale (mai ales evreilor) și distribuirea lor către etnicii români merituosi. În practică însă, mulți dintre beneficiarii românizării nu au confirmat așteptările oficiale. Românizarea întreprinderilor comerciale și industriale s-a confruntat cu obstacole importante datorită unor multitudini de cauze, precum greutatea de a găsi specialiști etnici români care să-i înlocuiască pe cei evrei, mobilizarea pe front și evoluția defavorabilă a războiului. În 1944, era clar că românizarea economiei Iașiului eșuase, cel puțin parțial, iar una dintre cele mai importante cauze ale acestui eșec a fost, se pare, sabotajul românizării de către evreii și creștinii ieșeni ce acționau ca urmare a unor motive diferite, cum ar fi lăcomia, oportunismul sau strategiile de supraviețuire.

### **BIBLIOGRAFIE**

#### ***Surse primare***

##### *Documente nepublicate*

Arhivele Naționale ale României (ANR), Ministerul Economiei Naționale-Direcția Organizării Profesionale – Serviciul Firme (MEN – DOP - SF), dosar nr. 1/1940.

##### *Documente publicate:*

Cernea, Adrian, *Pogromul de la Iași: depoziție de martor*, București, Hasefer, 2002.

---

<sup>38</sup> *Ibid*, p. 332..

Cristian, S.C., *Patru ani de urgie: notele unui evreu din România*, București, Timpul, 1945.

Finkelstein, Josef, *Iașii Mei*, București, INSHR-EW, [www.inshr-ew.ro](http://www.inshr-ew.ro) (consultat la data de 5 martie 2011).

Luca, Eugen, *Pogrom, Iași, duminică, 29 iunie 1941*, Tel Aviv, 1989.

Lily, Marcou, *Sub Stalin și Dej: memoriile unui om de stânga*, București, Antet, 1998.

Zane, Gheorghe, *Memorii: 1939-1974*, București, Editura Expert, 2000.

### **Surse secundare:**

Achim, Viorel și Constantin Iordachi (eds.), *România și Transnistria: Problema Holocaustului: Perspective Istorice și Comparative*, București, Curtea Veche, 2004.

Ancel, Jean, *Contribuții la Istoria României: Problema Evreiască: 1933-1944*, București, Hasefer, 2001-2003.

Ancel, Jean, *Preludiu la asasinat: Pogromul de la Iași, 29 iunie 1941*, Iași, Polirom, 2005.

Ancel, Jean, *The Economic Destruction of Romanian Jewry*, Jerusalem, The International Institute for Holocaust Research, Yad Vashem, 2007.

Bauer Yehuda, *Rethinking the Holocaust*, New Haven, Yale University Press, 2000.

Benjamin, Lya (ed.), *Evreii din România între anii 1940-1944*, vol. I, Legislația antievreiască, București, Hasefer, 1993.

Braham, Randolph, (ed.), *The Tragedy of Romanian Jewry*, New York, The Rosenthal Institute/CUNY, 1994.

Friling, Tuvia, Radu Ioanid, Mihail Ionescu (eds.), *Raport Final* [Final Report]. Iași, Comisia Internațională pentru Studierea Holocaustului în România, Polirom, 2005.

Deletant, Dennis, *Hitler's Forgotten Ally: Ion Antonescu and his Regime, Romania: 1940-1944*, London, Palgrave Macmillan, 2006.

Ioanid, Radu, *The Holocaust in Romania: The Destruction of Jews and Gypsies under Antonescu Regime 1940-1944*, Chicago, Ivan R. Dee, 2000.

Ionescu, Mihail and Liviu Rotman (eds.), *Holocaust in Romania: History and Contemporary Significance*, Tel Aviv, București, Goren Goldstein Center, Institute for Political Studies of Defense and Military History, 2003.

Marrus, Michael, *Holocaust in History*, Hanover and London, University of New England Press, 1987.

Stone, Dan (ed.), *The Historiography of the Holocaust*, Houndmills, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2004.

Vago, Raphael, "The Concept of Resistance and Heroism în Israeli Historiography and Public Opinion", *Studia Iudaica*, vol. X, 2001.

Voicu, George (ed.), *Pogromul de la Iași, 28-30 iunie 1941*, Prologul Holocaustului din România, Iași, Polirom, 2006.

## A EXISTAT HOLOCAUST ÎN ROMÂNIA

ALEXANDRU FLORIAN

În urmă cu 10 ani<sup>1</sup>, publicam în revista *Observator cultural* primul meu articol dedicat Holocaustului. Tema mi-a fost „dictată” de considerente emoțional biografice și profund prietenești față de Lya Benjamin pe care am cunoscut-o în 1994. Atunci a fost pentru mine una dintre puținele persoane, care se lupta să impună în cultura societății românești ideea că evreii din România au fost masacrați de Ion Antonescu și nu de Hitler. Faptul că după ani de eforturi pentru a aduce pe piața cunoașterii istorice documente de arhivă privind tragedia evreilor din anii '40, Lya a publicat o lucrare de eseuri pe acest subiect, a reprezentat pentru mine prilejul de a o elogia într-o importantă revistă care și-a asumat miza combaterii negaționismului.

Cu unele modificări, cele scrise atunci sunt și acum de actualitate. Pe de o parte, Ion Coja nu contenește să repete aceleași formule incitatorii antisemite și negaționiste, iar pe de altă parte, mesajul transmis atunci de Lya Benjamin rămâne viu pentru că publicul românesc nu este încă dispus să accepte că regimul Antonescu a fost criminal, antisemit, xenofob și profund nedemocrat.

Un sondaj de opinie realizat de către Institutul „Elie Wiesel” în 2007 și reluat în 2009 și 2010<sup>2</sup> oferă câteva argumente socio-statistice. În cele ce urmează am în vedere mai ales date din 2007. Cei mai mulți dintre respondenți au declarat că au auzit despre Holocaust (65%), dar acest lucru variază în funcție de nivelul de educație și mediul de rezidență (crește o dată cu nivelul de educație, iar cea mai slabă cunoaștere se înregistrează în mediul rural). Răspunsurile la această întrebare, corelate cu cele care solicită identificarea conținutului acestui termen, relevă că subiecții au exprimat în fapt recunoașterea unui cuvânt care circulă în limbajul public. Cu alte cuvinte, 2/3 dintre cei intervievați au afirmat că au auzit acest cuvânt însă conținutul le este mai mult sau mai puțin familiar. Cei care recunosc Holocaustul sunt de acord că el a fost în Germania (66% - 2007, 73% - 2009), iar pentru România procentul este sensibil mai mic (28%-2007, 32% - 2009). Dintre aceștia din urmă numai pentru o mică parte tragedia evreilor din România este sinonimă cu crima în masă (49% - 2007, 45% - 2009). Majoritatea opiniilor, în procente de peste 60%, identifică Holocaustul cu deportarea în locuri izolate, exproprierea sau arestări în masă. În mod covârșitor responsabilitatea este practic aruncată asupra

---

<sup>1</sup> Alexandru Florian, „A existat Holocaust în România”, *Observator cultural*, nr. 80/2001.

<sup>2</sup> Vezi link „Sondaje” la [www.inshr-ew.ro](http://www.inshr-ew.ro).

Germaniei naziste (90% dintre cei care afirmă că în România a fost Holocaust, consideră Germania ca principal responsabil). Iar guvernul Antonescu este indicat ca responsabil de 47% (2007) respectiv 51,8% (2009) dintre respondenți, ceea ce la nivelul populației investigate înseamnă 13% (2007) și 16% (2009).

O serie de întrebări s-a concentrat asupra imaginii lui Ion Antonescu. Aproape jumătate din populația investigată nu a răspuns intenției de a creiona imaginea fostului conducător al României din perioada celui de al Doilea Război Mondial. La ambele sondaje dintre cei care au răspuns, între 40-45%, îl consideră pe Ion Antonescu „mare patriot” sau „bun strateg militar” și doar un segment redus dintre cei intervievați și-au exprimat disponibilitatea pentru a recunoaște responsabilitatea lui Ion Antonescu pentru crime împotriva populației evreiești (este vorba despre 3% din totalul eșantionului). Opiniile exprimate demonstrează că Antonescu are o imagine controversată, cu o tentă mai accentuată spre așa numitele caracteristici pozitive, întreținute, de altfel, de o întreagă mitologie mediatică după 1990.

Pagină de istorie recentă, subiectul este departe de a fi epuizat. Astfel, el generează dialog, polemici, controverse, dispute, replici de multe ori dincolo de spiritul colocvial sau de urbanitate.

Spre exemplu, fabulațiile pline de ură la care se dedă Ion Coja depășesc orice limită când, în 2001, a încercat să acrediteze ideea că George Alexianu, guvernatorul Transnistriei în timpul lui Antonescu, ar fi fost acuzat și condamnat la moarte, nu pentru crime de război, ci, *atenție*, pentru a nu putea să depună mărturie despre inexistența Holocaustului în regiunea pe care a administrat-o. O asemenea mărturie, ne spune Coja, sfidând orice document și realitate istorică:

era extrem de periculoasă din punct de vedere penal, pentru acei evrei lideri ai comunității evreiești din România, care gestionaseră banii pe care comunitatea internațională a evreilor îi trimisese la București, pentru a fi cheltuiți în folosul evreilor deportați în Transnistria. Cea mai mare parte a acestor sume nu a apucat să treacă nici Prutul, nici Nistrul, ci a fost deturnată în folosul personal al unor evrei care s-au priceput să facă un gheșeft frumos de pe urma suferinței altor evrei, lucru cu atât mai posibil cu cât în Transnistria guvernată de George Alexianu, guvernată așadar de români, nici suferințele evreilor nu au fost atât de mari ca-n alte părți ale Europei ocupate de naziști<sup>3</sup>.

Asemenea elucubrații nu au încetat nici după ce negarea Holocaustului în public a fost interzisă prin Ordonanța de urgență 31/2002. În 2006 Coja

---

<sup>3</sup> *România Mare*, 22 iulie 2001.

avea să îndemne la acțiuni agresive împotriva evreilor. Într-o scrisoare deschisă, adresată Președintelui României, tonul se radicalizează:

În România, bucurați-vă de vestea cu care venim, nu a fost niciun Holocaust! Nici măcar în vizită! Nici tu Holocaust, nici tu genocid, nici tu pogrom! Nici pe vremea lui Antonescu și nici cu altă ocazie! Le-am pierdut pe toate! Cine știe, poate că altă dată îl vom face pe Holocaust, și-l vom face ca lumea, cu acte-n regulă!<sup>4</sup>.

În ciuda unor asemenea manifestări care, iată, au ajuns să amalgameze insulta cu acuze grave la adresa unor lideri ai comunității evreiești, cu incitare la acțiuni violente, mai toate mobilizate de un antisemitism visceral și un naționalism peren, există și cealaltă față a medaliei. Editura Hasefer publică de ani buni documente și mărturii din epocă, analize socio-istorice sau lucrări de sinteză, toate supuse aceluiași imperativ cultural: descifrarea cât mai multor aspecte importante din viața comunității evreiești între 1940-1944 sau a evreului din România<sup>5</sup>.

Oare sunt prea multe cărți despre această perioadă, despre acest subiect, așa cum se mai insinuează? Statistic, după numărul de publicații, suntem abia la început. După perspectivele de cercetare sau metodologiile de abordare suntem în faza de început în cunoașterea unei drame românești mult prea mult timp nerecunoscută. Prevalează editarea de documente, subiectele macro în dauna celor micro, iar mărturiile supraviețuitorilor sunt firave.

În acest context, parcursul intelectual al Lyei Benjamin în domeniul Holocaustului este unul al rigorii cercetării istorice. A început prin a defrișa arhive și a editat documente relevante. Apoi a elaborat studii pentru a argumenta câteva dintre particularitățile genocidului populației evreiești din România.

Studiile reunite de Lya Benjamin în *Prigoană și rezistență în istoria evreilor din România, 1940-1944*<sup>6</sup> au specificitatea de a spune același lucru din mai multe perspective. Cu alte cuvinte, pentru cei care vor să afle cum au trăit evreii din România la începutul anilor '40, autoarea pune la dispoziție, într-o singură carte, o diversitate de instrumente cognitive. Cele mai elaborate și care reușesc să confere o imagine de ansamblu, în care drama individuală este parte a unei tragedii sociale de proporții, sunt propriile studii. Istoricul precaut, parcă pentru a încerca să înăbușe din fașă

<sup>4</sup> *România Mare*, nr. 855, 1 decembrie 2006.

<sup>5</sup> După 2005, Institutul Național pentru Studiul Holocaustului din România „Elie Wiesel” s-a asociat aceluiași obiectiv istoriografic și etic. Institutul editează revista *Holocaust. Studii și cercetări*, publică volume de documente sau mărturii, monografii sau studii istoriografice.

<sup>6</sup> Editura Hasefer, București, 2001.

atacurile naționaliștilor și ale antisemiților, ne pune la îndemână și legislație antievreiască din epocă, extrase din stenograme ale ședințelor Consiliului de miniștri, unde s-au hotărât măsuri discriminatorii sau represive față de evrei. La acestea se adaugă mărturii, precum și reacții individuale (întâmpinări, memorii) la care au recurs evrei, pentru a încerca să facă mai suportabilă o viață aflată sub imperiul arbitrarului, a incertitudinii și nu de puține ori a amenințării cu moartea. Cititorul parcurge astfel un labirint al mentalităților și al limbajelor. De la discursul istoricului, la lumea aridă a birocrăției oficiale, prin limbajul rece, aparent neutru al legilor, dar încărcat de antiumanism, pentru ca, în cele din urmă, să ne familiarizăm cu relatările emoționante ale celor care au supraviețuit lagărelor de concentrare din Transnistria. Tot acest arsenal istoric, arhivistic și memorialistic are menirea de a demonta prejudecăți despre perioada Antonescu, bine fixate în mentalul colectiv. Iată câteva dintre clișeele culturii publice pe care această carte le demontează cu argumente convingătoare.

*Antonescu nu a fost antisemit pentru că poporul român nu este antisemit.*

Preocupată să distingă începuturile politicii de stat antisemite în România, autoarea observă că încă ultimul guvern democrat, Goga-Cuza (27 decembrie 1937 – 10 februarie 1938), a legiferat o serie de măsuri discriminatorii la adresa evreilor. În ianuarie 1938 fusese promulgată *Legea revizuirii cetățeniei*, menită să verifice și, în realitate, să retragă cetățenia unor categorii de evrei, în pofida legii care fusese adoptată în 1919. Efectul acestei legi: „la 84% din populația evreiască i s-a revizuit situația sub raportul dobândirii cetățeniei române. Din acest număr, la 392174 persoane (63,50% din totalul celor revizuiți) li s-a confirmat dreptul de menținere a cetățeniei, iar la 225222 persoane (36,50%) li s-a respins cetățenia”<sup>7</sup>. Aici trebuie menționat că legea a fost aplicată în timpul guvernului ce l-a avut în fruntea lui pe patriarhul Miron Cristea. Cea mai înaltă față a Bisericii Ortodoxe a consimțit ca evreii să își piardă protecția statului. Orice individ privat de cetățenie reprezintă un obiect, el nu mai este subiect sau actor social. Iar evreii ca „obiecte” s-au aflat la dispoziția arbitrarului politicii rasiste criminale. Astfel s-a făcut primul pas spre exterminare.

După ce trece în revistă câteva fragmente, vădit antisemite, din expunerea asupra Programului de guvernare, făcută de poetul național Octavian Goga, ajuns prim ministru, Lya Benjamin conchide că „antisemitismul s-a transformat în politică de stat o dată cu venirea la putere a guvernului Goga-Cuza”<sup>8</sup>. Antisemitismul ca politică de stat avea să se amplifice, în timpul dictaturii lui Carol al II-lea, al Statului Național

---

<sup>7</sup> *Idem*, p. 34.

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 28.

Legionar (14 septembrie 1940 - 14 februarie 1941) și al regimului totalitar al lui Ion Antonescu (23 ianuarie 1941 - 23 august 1944). În ultima perioadă a războiului, Holocaustul a ajuns la apogeu prin politica crimei și a genocidului asupra populației evreiești<sup>9</sup>.

Sublinierea faptului că în această perioadă statul s-a îndreptat împotriva evreilor este implicit și un răspuns acelor care neagă antisemitismul din România pe considerentul că poporul român este o comunitate tolerantă, iubitoare etc. A recunoaște antisemitismul ca politică a statului, nu presupune în nici un chip că aserțiunea este extensibilă asupra populației, a tuturor oamenilor. Dimpotrivă.

Tot atât de adevărat este însă și faptul că antisemitismul a existat și mai există ca mentalitate, ca mod de comportare al unor persoane sau ca ideologie a unor grupări sociale. El atinge apogeul în politica de stat. Așa cum procedează de altfel și autoarea cărții, întotdeauna cei care au studiat cu seriozitate antisemitismul au fost preocupați să descrie cu acuratețe actorul, individualizat sau colectiv, instituționalizat sau nu, privat sau public, al acestei mentalități ce se transformă în atitudine socială.

Iată de ce, a nu recunoaște rasismul și antisemitismul guvernelor dictatoriale ale României din perioada 1938 - 1944 pe considerentul că românii, ca entitate, nu sunt antisemiți, este expresia unui patriotism-xenofob a exponenților naționalismului radical.

Ion Antonescu ar fi fost *geniul militar, patriotul înflăcărat, anticomunist și adept al statului autoritar, salvatorul României de legionari*, spirite agresive, criminale, care au încurajat instabilitatea politică și haosul economiei. Deși au existat controverse și incompatibilități între legionari și mareșal, ele țineau mai ales de ritmul și modalitățile de realizare ale unor decizii politice. Îndepărtarea de la guvernare a lui Horia Sima nu a modificat cu nimic chestiunea politicii de fond a statului român. Așa cum arată Lya Benjamin, din septembrie 1940 și până la 23 august 1944, a funcționat „o nouă instituție politică, aceea de conducător al statului român, investit cu puteri discreționare”<sup>10</sup> și care a fost deținută numai de Ion Antonescu. Dar nu numai instituțional a existat o continuitate politică în România după rebeliunea legionară. Însuși Antonescu a avut grijă să-și asigure partenerii, interni și externi, de fidelitate față de principiile politice ale Statului național - creștin enunțate în septembrie 1940. În ședința Consiliului de Cabinet din 7 februarie 1941, mareșalul a fost explicit: „Consiliul de Cabinet este adevăratul Consiliu de Miniștri care duce politica generală a statului. În acest Consiliu de Cabinet se stabilesc principiile de guvernare în liniile generale... *În ce privește liniile mari de guvernare, știți foarte bine că ele au*

<sup>9</sup> *Ibidem*. Între paginile 107-126 găsim o interesantă cronologie a principalelor legi și decizii ministeriale antisemite promulgate între 1940-1944.

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 50.

*fost trasate în aceste cinci luni de guvernare. Actualul minister nu este decât o continuare a ministerului anterior*<sup>11</sup> (s.m.).

Aceiași continuitate a avut grijă mareșalul să o asigure și în problema evreiască. Legile românzării, de excludere a evreilor din societate prin interzicerea dreptului de proprietate, de a îndeplini serviciul militar și de a exercita o serie întreagă de profesii, având ca efect ghetizarea populației evreiești, au fost promulgate și după rebeliune. *Românizarea* concepută de mareșal, încă din septembrie 1940, ca o reformă socială de anvergură (poate că termenul reformă nu este cel mai fericit ales, n.m.), își continuă cursul și după înlăturarea legionarilor de la putere... dar într-un ritm și în alte condiții... În acest sens, este semnificativă și următoarea declarație a conducătorului statului în fața reprezentanților presei, la sfârșitul lunii ianuarie 1941:

...acest stat nou va fi un stat întemeiat pe primatul românesc în toate domeniile și se va întemeia pe structura noastră agrară și țărănească. Naționalul și socialul vor fi pietrele de temelie. Toate reformele necesare înlăturării vâscului și influențelor străine pentru asigurarea destinului nostru național le voi înlăptui fără șovăire. Toată lupta și așezarea marii revoluții național-socialiste germane și înlăptuirile fasciste ne vor sluji ca temeiuri de experiență pentru a altoi pe sufletul și nevoile românești, rodul acestor organizări de popoare, temeiuri de lume nouă<sup>12</sup>.

Prin urmare, ceea ce îl deosebește pe I. Antonescu de H. Sima este poate faptul că a urmărit să dea o mai mare legalitate, coerență și planificare discriminării și eliminării fizice a evreilor.

Dincolo de aceste temeiuri naziste și fasciste, regimul Antonescu a dat dovadă și de originalitate. Este vorba despre o originalitate negativă, după cum de altfel și autoarea subliniază. În problema evreiască există cel puțin două premiere petrecute pe teritoriul românesc și din inițiativă românească.

*Una dintre ele este semnul distinctiv.* Chiar dacă obligativitatea de a purta Steaua lui David „până la urmă nu a fost generalizată pentru toate zonele țării, pentru toate profesiunile și pentru toată perioada războiului”, câteva date privind situația din Germania nazistă și România antonesciană sunt deosebit de instructive.

În Germania, „prima propunere oficială în legătură cu stigmatizarea evreilor prin însemne distinctive a fost făcută de Reinhard Heydrich, în noiembrie 1938. Primele decrete în acest sens au fost date de autoritățile militare germane de ocupație în Polonia, în septembrie 1939. Treptat măsura a fost extinsă în toate țările europene ocupate de trupele naziste. În

<sup>11</sup> Vezi în Alexandru Florian, *România și capcanele tranziției*, Editura Diogene, București, 1999, p.122.

<sup>12</sup> Lya Benjamin, *Prigoană și rezistență...*, pp.57-58.



*cel de al Treilea Reich decretul de instituire a semnului distinctiv a fost promulgat la începutul lunii septembrie 1941”<sup>13</sup>.*

În România „primele ordine care i-au obligat pe evrei să-și coase pe haină semnul distinctiv au apărut pe plan local. Astfel, la 4 iulie 1941, pe zidurile orașului Bacău a fost afișat un ordin al șefului poliției... Ordinul a fost extins și în alte orașe precum: Galați, Botoșani, Huși, Fălticeni, Iași ș.a. *La nivel guvernamental, problema semnului distinctiv a fost dezbătută în cadrul ședinței Consiliului de Miniștri din 5 august 1941. Referindu-se la cererea unor comandanți militari, Mihai Antonescu, vicepreședintele Consiliului de Miniștri, a ordonat ministrului de Interne ca «acest semn distinctiv să fie purtat». În spiritul respectivei dispoziții, la 7 august, Ministerul de Interne a transmis un ordin circular privind introducerea pentru evreii din «toată țara a semnului distinctiv»<sup>14</sup>.* Prin urmare, puterea centrală din România dispune pe 5 august 1941 ca evreii să poarte Steaua lui David, iar în Germania lui Hitler aceeași chestiune este decretată abia la începutul lui septembrie, același an. O singură lună de zile care îl individualizează cum nu se poate mai bine pe politicianul Ion Antonescu.

*Soluția finală în România a avut particularitățile ei.*

În Europa exterminarea evreilor începe o dată cu declanșarea războiului. Lya Benjamin apreciază că „la foarte scurt timp după invadarea Poloniei, a intrat în funcțiune prima cameră de gazare experimentală la Branderburg, unde au fost exterminați, în principal, alienați mintal, dar și evrei epuizați de munca forțată sau de existența precară din lagărele de concentrare. În anii 1940-1941 a început exterminarea în masă a evreilor din Polonia... experimentarea primei camere de gazare la Auschwitz a început în septembrie 1941; *în octombrie-noiembrie 1941 s-a pus la cale primul masacru al evreilor germani evacuați la Kovno și Riga...*”. Astfel, conchide autoarea, la 20 ianuarie 1942, când s-a întrunit Conferința de la Wannsee, cu scopul de a dezbate și coordona aplicarea „soluției finale”, ea era de acum în plină desfășurare<sup>15</sup>.

În România, o dată cu intrarea în război alături de Germania, la 22 iunie 1941, *crimele în masă împotriva evreilor aveau să explodeze pe teritoriul țării, cu Pogromul de la Iași din 29 iunie-6 iulie 1941.* După intrarea trupelor române în Basarabia și Bucovina au început să aibă loc masacre locale. Evreii au fost împușcați pe străzi, în casele lor, aruncați în șanțurile de la marginea satelor. A urmat deportarea evreilor din Basarabia și Bucovina în Transnistria. Acolo ce-i drept nu s-a murit prin gazare, ci din cauza condițiilor din lagărele organizate de armata română. Dincolo de cifre există o certitudine, evreii au fost omorâți în masă pentru simplu fapt că erau „străini”, „alogeni”, „altfel”.

<sup>13</sup> *Ibidem*, p.159.

<sup>14</sup> *Ibidem*, pp.160-161.

<sup>15</sup> *Ibidem*, pp.166-167.

La sfârșitul anului 1942, din considerente de politică internă și internațională, datorită situației nefavorabile a armatei germane și române pe frontul din Răsărit, Antonescu avea să oprească genocidul. În Germania și teritoriile ocupate, Holocaustul avea să continue până la sfârșitul războiului. În România deportările se răresc, evreii din Vechiul Regat nu au fost deportați la Belzec. Dar cei aflați deja în Transnistria vor rămâne mai departe acolo. Legile antisemite nu au fost abrogate, evreii au fost păstrați ca posibilă monedă de schimb în eventuale tratative de pace.

Numai că, dacă naziștii au început masacrarea evreilor cu cei din teritoriile ocupate, puterea antonesciană a inversat etapele. De asemenea, așa cum consemnează documentele, comportamentul bestial al armatei române cu evreii din Basarabia și Bucovina a reușit să-i impresioneze și pe germani. „Un bărbat precum Antonescu procedează mult mai radical în problema evreiască, decât cum au procedat înșiși nemții” consemna Goebels în jurnalul său, în august 1941<sup>16</sup>. Început în forță și cu resurse proprii, beneficiind și de colaborarea germană, genocidul evreilor de către regimul Antonescu avea să înceteze brusc la finele lui 1942. Această traiectorie probează libertatea de mișcare a mareșalului în soluționarea problemei evreiești.

*Mitul Antonescu - salvatorul de evrei, omul cu atitudine moderată față de evrei, politicianul care a fost sub vremi.*

Lya Benjamin opune tuturor acestor imagini-clîșeu propagandistic, concepția mareșalului despre evrei și problema evreiască în România. Dincolo de antisemitismul visceral, adeziunea lui la concepția cuzistă antisemită a făcut ca acțiunea sa politică în această chestiune să fie una elaborată. Chiar dacă nu a apucat să transpună în decizii sau acțiuni politice ansamblul concepției sale antisemite, datorat și cenzurii la care a fost obligat de sinuozitățile epocii, Antonescu nu s-a sfiit, în nici o situație, să-și afirme ura față de evrei și imperativul de a scăpa țara de ei. Nu de puține ori a insistat ca purificarea etnică să aibă un caracter planificat, ordonat de legi sau că *românizarea* nu poate fi realizată simultan în toate compartimentele societății, având în vedere și slăbiciunea capitalului românesc sau lipsa specialiștilor care să-i înlocuiască pe evrei. Dar toate aceste precauții pălesc în fața zecilor de decrete privitoare la *românizare*, la discriminarea evreilor, la transformarea lor în exclușii societății. Antisemitismul lui Antonescu a mers până la capăt, el evocând nevoia purificării etnice a societății românești, ca premisă a regenerării sociale și economice. Purificarea etnică o vedea în strânsă legătură cu evoluțiile din

---

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 128. Aceeași idee o regăsim în multe documente din arhivele armatei germane. Vezi Ottmar Trașcă, Dennis Deletant, *Al III-lea Reich și Holocaustul din România 1940-1944. Documente din arhivele germane*, Editura Institutul „Elie Wiesel”, București, 2007

Germania, dar, în același timp, și-a manifestat și aptitudinea de a acționa pe cont propriu.

În ședința de guvern din 6 octombrie 1941, Antonescu declara:

Dacă nu profităm de situația care se prezintă pe plan internațional și european, pentru a purifica neamul românesc, scăpăm ultima ocazie pe care istoria ne-o pune la dispoziție. Și eu nu vreau s-o scap, pentru că dacă aș scăpa-o desigur că generațiile viitoare mă vor blama. Pot aduce și Basarabia înapoi și Transilvania, dacă nu purific neamul românesc n-am făcut nimic, căci nu frontierele fac tăria unui neam, ci omogenitatea și puritatea lui. Și aceasta urmăresc în primul rând<sup>17</sup>.

În luna februarie a aceluiași an se preconiza ghețizarea evreilor din Moldova<sup>18</sup> și București, ca primă etapă a epurării. Pentru București era vorba despre un cartier pur evreiesc ale «cărui axe», cum se exprima el, „erau trasate de jidani, căci este axa Văcărești și axa Dudești și unde, în timp de doi ani, tot ce este evreu în Capitală trebuie să intre în această cetate jidovească și tot ce este român va trebui să iasă”

Faptul că primul om politic al țării utiliza apelativul „jidani” spune mult mai multe despre crezul său politic și doctrinar decât faptul că nu a reușit să ghețizeze capitala.

Mai aflăm de la autoarea cărții că în 1941 Antonescu cerea ca „românilor să li se inspire «ura împotriva dușmanilor nației așa cum a crescut el cu ură împotriva turcilor, jidanilor și ungurilor»”, iar într-un interviu acordat lui Brătescu-Voinești în anul 1943, i-a numit pe evrei „dușmanii» pe care i-a socotit «mai vătămători decât cei externi, pentru că de la dușmanii din afară ne poate veni ciuntirea țării, dar de la cei din interior otrăvirea și ticăloșirea neamului nostru»”<sup>19</sup>.

Uneori comentariile sunt de prisos.

Pe bună dreptate, Lyà Benjamin, în finalul unui capitol, apreciază că politica mareșalului în problema evreiască este, astfel, paradigmatică pentru înțelegerea formelor paroxistice care le poate îmbrăca naționalismul în anumite contexte istorice favorabile afirmării extremismelor de dreapta. Căci dacă «soluția finală» preconizată de hitlerism era un cataclism, atunci politica antonesciană a fost produsul evoluției trendului naționalist în direcție extremistă și etnocentristă<sup>20</sup>.

<sup>17</sup> Lyà Benjamin, *Prigoană și rezistență...*, p. 139

<sup>18</sup> Cum bine se știe, planul ghețizării a fost aplicat, în principal, pe teritoriul Basarabiei și Bucovinei

<sup>19</sup> Lyà Benjamin, *Prigoană și rezistență...*, pp. 142, 143.

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 145.

## ORGANIZAȚIILE SIONISTE DIN ROMÂNIA DUPĂ 23 AUGUST 1944: RECONSTRUCȚIE ȘI DIZOLVARE

NATALIA LAZĂR

În 1939 existau în întreaga lume 16.763.000 de evrei, din care 10.000.000 (59,65%) în Europa. Șase milioane dintre ei, poate chiar mai mult, au pierit, majoritatea în condiții groaznice, în lagărele morții, rezultat al unei politici de exterminare sistematică plănuită și executată de Germania hitleristă și de colaboratorii regimului nazist. În Europa ocupată, trei evrei din patru au dispărut<sup>1</sup>.

Una dintre cele mai importante repercusiuni a fost revigorarea mișcării sioniste, în general și a celei din Europa de est, în special, acest fenomen manifestându-se pregnant și în rândul comunității evreiești din România. Mișcarea sionistă s-a afirmat ca una dintre importantele susținătoare ale nevoilor și revendicărilor evreiești față de autoritatea de Stat. Ceea ce deosebea militantismul mișcării sioniste de activitatea celorlalte organizații evreiești era faptul că ea depășea limitele și cadrele unei activități legale, ca de exemplu, organizarea de emigrări ilegale (*aliya bet*). Ca și alte organizații, mișcarea sionistă și-a asumat numeroase misiuni pe linia ajutorării și salvării celor din Transnistria, a salvării evreilor refugiați din Polonia, a coordonării emigrărilor. Manifestările mișcării sioniste nu s-au rezumat la simple fenomene de solidaritate cu renăscutul stat iudeu, ci au luat forma unor emigrări masive (*alia*) către noua patrie evreiască, scut al asigurării existenței pentru supraviețuitorii *Shoah*-ului și a generațiilor care le vor urma.

În peisajul politic și ideologic al lumii evreiești din România postbelică, mișcarea sionistă a ocupat un rol important. Organizațiile sioniste scoase în afara legii în perioada guvernării lui Antonescu, își reiau activitatea legală imediat după 23 august 1944, fiind îngăduită o revigorare și diversificare deosebită a activității sioniste<sup>2</sup>. În timpul prigoanei, mișcarea sionistă fusese totalmente înăbușită, arhivele distruse și averea confiscată; de aceea, după eliberare s-a simțit nevoia adunării vechilor cadre și înregimentării foștilor și noilor membri, atât de către Organizația Sionistă, cât și de către grupările sioniste. După reînființarea unei conduceri centrale s-a procedat la reînființarea secțiunilor sioniste importante din țară, stabilindu-se norme comune de funcționare<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Josy Eisenberg, *O istorie a evreilor*, București, Editura Humanitas, 1993, p. 31.

<sup>2</sup> Hary Kuller, *Evreii în România anilor 1944-1949. Evenimente, documente, comentarii*, București, Editura Hasefer, București, 2002, p. 70.

<sup>3</sup> United States Holocaust Memorial Museum (USHMM)/Romanian Information Service - Bucharest (SRI), RG 25.004M, Reel 159. Referat privind realizările mișcării sioniste după data de 23 august 1944.

Reorganizarea structurilor sioniste a fost rapidă și se poate vorbi de reapariția tuturor grupărilor care au existat în perioada interbelică. În acest context, Organizația Sionistă din București lansa următorul apel:

Evrei! Organizația sionistă din București s-a reconstituit. Ea își impune continuarea și coordonarea emigrării, găsirea posibilităților pentru emigrarea marilor mase și pregătirea lor pentru o viață nouă în *Eretz-Israel*. Totodată înțelege să lupte și mai departe pentru a ține vie făclia iudaismului în ulița evreiască și în comunitățile noastre. [...] Pentru aceasta se presupune o pregătire și o organizare temeinică, la a căror înfăptuire vă chemăm.

[...] Pentru realizarea celor de mai sus, invităm pe toți sioniștii, indiferent de grupările din care fac parte, precum și întreaga evreime care crede în renașterea noastră națională în țară proprie, să se strângă în jurul organizației noastre”<sup>4</sup>.

Organizația Sionistă din România cuprindea evreii din Vechiul Regat care aveau la mișcarea sionistă, indiferent de sex, care împliniseră vârsta de 18 ani, plătind o contribuție pentru fondurile acesteia. Organizația Sionistă funcționa cu secțiuni în toată țara; într-o localitate exista o singură secțiune sionistă, care putea avea, însă, subsecțiuni. Conducerea era asigurată de către Comitetul Executiv și respectiv Comitetul Central, ambele cu sediul în București. În statutul Organizației Sioniste din România votat în cadrul conferinței din 28 aprilie 1946, la articolul 11 se consemna că secțiunile care nu-și vor îndeplini atribuțiunile morale sau materiale, care se vor abate de la prescripțiunile statutului, rezoluțiunilor Conferinței sau Congresului, acelea care-și vor atribui misiuni ce nu intră în cadrul activității lor, vor putea fi dizolvate printr-un vot al Comitetului Central<sup>5</sup>.

Una dintre caracteristicile cele mai evidente ale mișcării sioniste a fost pluralismul ideologic și organizatoric ce a determinat fragmentarea într-un număr mare de organizații. Deosebirile de abordare teoretică a problemelor evreiești între diversele tendințe sioniste erau foarte mari. Cu toate diferențele ideologice, aceste grupări erau legate prin interesul lor pentru realizarea cât mai rapidă a statului evreiesc, aceasta lucru fiind pentru toate organizațiile, esențialul preocupărilor și acțiunilor lor: „avem nădejdea că în curând — grație marilor noștri aliați care au recunoscut grelele jertfe aduse de poporul nostru — ni se vor deschide larg porțile *Eretz-ului*”<sup>6</sup>. Acest lucru avea să permită realizarea și menținerea unei organizații-umbrelă: Executiva Sionistă. Această structură era prezentă în toate țările cu diverse

<sup>4</sup> *Ibidem*. Chemare a Organizației Sioniste din București, nedată.

<sup>5</sup> *Ibidem*. Proiectul de statut al Organizației Sioniste din România din 28 aprilie 1946.

<sup>6</sup> *Ibidem*. Chemare a Organizației Sioniste din București, nedată.

organizații sioniste și se afla sub îndrumarea Congresului Mondial Sionist și a organului executiv al acestuia, Agenția Evreiască.

Executiva Sionistă din România a avut trei birouri administrative:

a) emigrare, care avea la rândul său trei secții: tineret, emigrare legală (oficiul palestinian) și ilegală (*aliya bet*);

b) biroul financiar cu două secții — *Keren Kayemet L'Israel*, ce avea scopul de a strânge bani pentru achiziții de pământ în *Eretz-Israel* și *Keren Hayessod*, cu scopul strângerii de fonduri pentru achiziționarea de echipament agricol (fondurile erau strânse prin diverse mijloace, precum: cotizațiile membrilor, donații, testamente, chete, serate, expoziții, conferințe, spectacole, loterii, nunți, serbări, aniversări, publicații etc.);

c) biroul de educație și propagandă, care avea un oficiu de informații ce edita buletine, organizația *Hașmoneea* a studenților și cea de educație religioasă *Yavne*<sup>7</sup>.

Executiva s-a străduit să își păstreze și chiar să-și întărească raporturile cu forurile sioniste superioare. În afară de manifestațiile de solidaritate ocazionate de evenimentele din *Ishuv*, Executiva relata în mod amplu Organizației Mondiale despre toate activitățile și problemele mișcării din țară. Contactul menținut prin rapoarte era amplificat de participarea președintelui Executivului și a altor delegați la conferințe și congrese internaționale sioniste. Astfel, cu ocazia discuțiilor avute cu conducătorii sioniști aflați la Basel în decembrie 1946, s-a pus accent pe problemele speciale ale mișcării sioniste din țară, stăruindu-se asupra necesității „de a se asigura mișcării din România o justă considerație, în raport cu importanța și numărul prietenilor din țară, atât în forurile administrative ale Organizației Mondiale, cât și în special în rezolvarea problemelor de *aliya*”<sup>8</sup>.

Cele mai importante grupări sioniste ce activau în România după căderea regimului fascist se regăseau în următoarele blocuri:

a) Stânga sionistă, ce cuprindea partidul *Ichud*, de orientare socialistă, de care depindeau o serie de grupări de tineret, dintre care cea mai importantă și cu o anumită tradiție în societatea evreo-română era *Gordonia*;

b) Partidul „de centru” *Hatzionim Clalim*, care era alcătuit din formațiuni ca: partidul de centru *Renașterea (Hașmoneea)* — organizație a studenților sioniști —, *Hanuar Hatzioni* și *Dor Hadash (Noua Generație)*;

c) Blocul sionist religios, ce cuprindea partidul *Mizrahi* și *Hapoel Hamizrahi*;

d) Dreapta sionistă — revizionisti.

<sup>7</sup> Liviu Rotman, *Evreii din România în perioada comunistă: 1944-1965*, Iași, Polirom, 2004, p. 134.

<sup>8</sup> USHMM/SRI, RG 25.004M, Reel 159. Raport al Organizației Sioniste din România, privind relațiile cu forurile superioare, nedatat.

Un loc aparte în peisajul sionist îl deținea Partidul Evreiesc, care prin însăși existența sa ca partid politic era mai integrat infrastructurilor locale<sup>9</sup>.

Dintre aceste organizații, cel mai mare și mai bine structurat era partidul *Ichud*, de orientare social-democrată, dependent de *Ichud Haolami*, intim asociat mișcării muncitorești din Palestina, ce număra 25.000 de membrii, cu organizații disciplinate. O altă formă importantă de activitate erau centrele *Ha'acshara* (de pregătire profesională) ce se aflau în diverse localități din România<sup>10</sup>.

Organizațiile sioniste și-au conturat de la bun început programe cuprinzând obiective proprii precum pregătirea tineretului pentru *acshara* și a categoriilor afectate de șomaj, pentru restratificare sau pregătirea evreilor pentru o *alia* considerată soluția majoră la problema evreiască<sup>11</sup>.

În afară de grupurile de partide și organizații prezentate, mai sunt de menționat:

1. Partidele noi ale sionismului general:

- a) Partidul Sionist-Democrat apărut în 1945, desprins din *Renașterea*;
- b) *Haoved Hatzioni*, apărut în 1946 cu prilejul alegerilor pentru Congresul Sionist și care a avut în subordine organizațiile: *Dor Hadaș*, *Baaley Melacha*, *Hanoar Hatzioni*;
- c) Partidul *Oved* (*Renașterea*), constiuit în 1947, replică la *Haoved Hatzioni*.

2. Partide socialiste noi:

- a) *Mishmar*;
- b) *B'nei Haavoda*, devenită apoi *Miflaga*;
- c) *Ahdut Haavoda*, constituită în 1947 de către *Poalei Sion Smol*, grupul de bucovineni refugiați în țară, care în trecut aparțineau de *Haoved*.

3. Reorganizări și regroupări în cadrul mișcărilor religioase:

- a) *Hapoel Hadati*, aparținând de N.O.S. (Noua Organizație Sionistă) — tabăra revizionistă.

4. Partidele aparținente de N.O.S.:

- a) *Hatzahar*, partidul sionist recizionist, care cuprindea: *Brit Haavdim Yarden*, cu membri în principal din rândul refugiaților;
- b) *Brit Yesorun*, răspândit mai ales în Transilvania;
- c) *Hamenora*, în principal cu membri din rândul studenților și intelectualilor.

5. Alte grupări cvasi-sioniste:

- a) Religioase: *Agudat Israel*, *Poalei Agudat Israel* (muncitoresc), *Teirei Agudat Israel* (tineret). Toate trei, deși nedecarat sioniste, încurajau și susțineau emigrarea;
- b) A.C.F.E. Asociația Femeilor Evreice, nepolitică, activa în cadrul Organizației Sioniste Mondiale.

<sup>9</sup> Liviu Rotman, *op.cit.*, p. 134.

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 135.

<sup>11</sup> Hary Kuller, *op.cit.*, p. 78.

#### 6. Formații politice unificate:

*Brith Eretz Israel Haovedet*, se constituie în noiembrie 1944. A fost creată pe baza unei platforme politice comune în ceea ce privea problemele sioniste concrete din România postbelică și va reprezenta tabăra socialist-sionistă din Organizația Sionistă și chiar din C.D.E.<sup>12</sup>

Existau, de asemenea, diverse organizații sioniste sectoriale pe diverse profesii, de femei, studenți, elevi, sportivi, ce aveau un rol aparte în răspândirea propagandei sioniste în rândul masei evreiești din România. Cele mai numeroase organizații sioniste însă, erau de adolescenți și tineret, cu un anumit grad de autonomie față de „seniori”<sup>13</sup>. Difereau prin doctrină și adresabilitate, însă toate aveau un scop comun și anume, lupta pentru întemeierea statului evreu. Organizațiile sioniste de tineret deveniseră atât de numeroase, încât s-au produs la un moment dat forme de unificare temporară sau de durată. O astfel de organizație de tineret unificatoare, a fost *Hehalutz-ul*<sup>14</sup>. Coordonarea acestora se făcea printr-un organism propriu, *Histadrut Hehalutz*, corespunzătoare Executivei în organizațiile de tineret.

Într-un buletin de informații înaintat Președintelui Consiliului de Miniștri la 5 octombrie 1944 era consemnată o vie activitate în rândurile tineretului sionist, iar în ședința din 29 septembrie se hotărâse ca „*haluțimii* să presteze o muncă pregătitoare, înainte de a fi trimiși în Palestina”. Pentru acest deziderat s-a decis să fie arendată o fermă lângă București în scopuri agricole, negociându-se și cu fabrici de țesături, metalurgice, de încălțăminte, ca să primească tineretul sionist pentru a învăța meșteșuguri. În obiectiv mai erau electrotehnica, radioul și tâmplăria<sup>15</sup>. De asemenea, în vederea unei cât mai bune organizări erau luate măsuri și din punct de vedere medical. Astfel, printr-o circulară din 22 iunie 1948, Serviciul Medical al *Hehalutz-ului*, de comun acord cu conducerea mișcării, transmitea următoarele dispoziții:

1. Niciun *haver\** [prieten, tovarăș] nu va pleca la *moshav\*\** [comunitate cooperatistă agricolă de tip individual] înainte de a face o radioscopie pulmonară în localitatea în care se găsește. Cei găsiți bolnavi vor fi semnalati de urgență Serviciului Medical al *Hehalutz-ului*. Examenul radioscopic se vor face la spitalele de stat, Centrele Ligii contra tuberculozei, ale Asigurărilor Sociale sau la spitalele evreiești.

2. Înainte de plecare toți *haverimii* vor fi consultați de un medic. Nu se admite plecarea la *moshav* a *haverimilor* bolnavi de T.B.C., râie,

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 80.

<sup>13</sup> Liviu Rotman, *op. cit.*, p. 134.

<sup>14</sup> Hary Kuller, *op. cit.*, p. 81.

<sup>15</sup> Gheorghe Onișoru, *Evreii și problemele României „democrat populare”. 1944-1948, Studia et Acta Historiae Iudeorum Romaniae*, III/1998, p. 298.



furunculoză, a celor care urinează noaptea în pat, convalescenților de febră tifoidă sau dizenterie, precum și a celor suspecti de boli contagioase.

3. Toți *haverimii* care au fost vaccinați contra febrei tifoide vor aduce cu ei dovada de vaccinare. Cei ce nu vor avea aceste dovezi vor fi vaccinați la *moshav*.

4. Cei găsiți cu paraziți (păduchi și lindini) vor fi în prealabil deparazitați, iar dacă refuză deparazitarea nu vor fi admiși să plece la *moshav*. Circulara mai atrăgea atenția că fără îndeplinirea directivelor susmenționate niciun *haver* nu va fi primit de către conducerea *moshav*-ului<sup>16</sup>.

Specializarea tinerilor sioniști în munci productive constituia o prioritate în cadrul pregătirilor pentru emigrare. Într-un referat al Direcțiunii Poliției de Siguranță din 20 iunie 1947 apar mai multe note informative cu privire la o serie de cazuri despre diverse acțiuni ale organizațiilor sioniste de tineret din diferite localități. În orașul Bacău erau sesizate următoarele: „grupuri de tineri, membrii ai organizațiilor sioniste locale, merg pe străzi în formații militare, cântând cântece patriotice evreiești, pe parcursul de la cămin la ferma din comuna Gherăești, unde fac practică agricolă, în vederea emigrării în Palestina”<sup>17</sup>.

În orașele Botoșani și Dorohoi, cu ocazia zilei de 23 august 1946 și la 23 aprilie 1947, când s-a comemorat moartea lui Dov Gruner<sup>18</sup> au fost semnalate cazuri când „parte din membrii organizației sioniste revizioniste *Bethar*, au manifestat pe stradă îmbrăcați în uniforme compuse din bluze și bonete, executând marșuri comandate în limba ebraică”. Se consemna, de asemenea, faptul că la Brăila, tinerii din organizația *Bethar* „fac exerciții imaginare de trageri la țintă cu arme și grenade improvizate, precum și exerciții de educație fizică, stil militar în curtea sediului din str. Sf. Petru, nr. 33, participând în mod obișnuit un număr de 25 tineri și tinere”<sup>19</sup>.

În același raport, ca urmare a celor relatate, se trăgea concluzia că „activitatea organizațiilor sioniste revizioniste are în general un caracter dăunător siguranței Statului, deoarece prin portul uniformelor și diferitelor manifestări cu caracter paramilitar, contribuie la creșterea curentului antisemit, populația românească privind cu indignare aceste acțiuni pe care le comentează ca fiind niște libertăți rezervate de actualul regim doar evreilor”. Drept măsură la aceste acțiuni se propunea: ca prin Inspectoratele Regionale de Poliție să se intervină energic pentru curmarea acestor stări de fapt, punându-se în vedere președinților de organizații sioniste că dacă nu vor dispune ca imediat să înceteze orice manifestări cu caracter paramilitar care indignează populația, se va trece la măsuri

<sup>16</sup> USHMM/SRI, RG 25.004M, Reel 159. Circulară a Serviciului Medical al *Hehalutz*-ului din 22 iunie 1948, către *kenimii* tuturor mișcărilor din țară.

<sup>17</sup> *Ibidem*. Raport al Direcției Poliției de Siguranță din 20 iunie 1947.

<sup>18</sup> Executat de către autoritățile britanice mandatare în Palestina.

<sup>19</sup> *Ibidem*.

repressive, prin aceea că organizațiile vor fi desființate, iar față de membrii în culpă se va proceda conform legii<sup>20</sup>.

În paralel, a existat o intensă activitate culturală. Ridicarea nivelului cultural a membrilor Organizației Sioniste a constituit în permanență preocuparea tuturor conducerilor mișcării sioniste: „Ne-am străduit să realizăm această preocupare sprijinind înființarea editurii *Bicurim* și difuzarea operelor acestei edituri. Am înființat biblioteci în toate secțiunile sioniste și am pus la îndemâna secțiunilor și membrilor Organizației noastre publicații de ordin cultural”<sup>21</sup>. O mare parte din temele tratate în conferințe sau ședințe culturale erau închinată comemorărilor gânditorilor mișcării sioniste și creatorilor culturii evreiești în ebraică și idiș. Se organizau dezbateri ale problemelor fundamentale ale mișcării sioniste, se citea literatură sionistă și se învăța în limba ebraică. Se organizau săptămânal, vineri seară<sup>22</sup>, cercuri culturale ebraice. Rolul primordial al activității culturale sioniste era grija pentru răspândirea principiilor teoretice de bază ale mișcării, a cunoștințelor elementare de istoria sionismului și a informațiilor cu privire la *Eretz Israel*. Vor fi folosite în acest scop, pe lângă metodele sistematice de instruire (cursuri, școli de cadre etc.) și momentele ocazionale (sărbători evreiești, comemorări, aniversări etc.)<sup>23</sup>.

Informarea opiniei publice asupra obiectivelor mișcării sioniste se făcea, de regulă, prin intermediul ziarelor evreiești:

Ne-am străduit să informăm opinia publică asupra obiectivelor progresiste ale mișcării noastre, asupra realizărilor constructive din Palestina și în special asupra luptei de eliberare dusă de poporul evreu din Palestina contra puterii mandatare.[...] Am reușit astfel să creăm un favorabil curent de opinie publică prin articolele noastre și prin alte publicațiuni în favoarea acestei lupte juste, lupta generală a popoarelor oprite pentru eliberare națională și independență<sup>24</sup>.

Paralel cu activitatea organizatorică, mișcarea sionistă și-a concentrat activitatea spre a sprijini efectiv mișcarea de eliberare națională și lupta pentru independență a evreilor din Palestina: „În acest scop, prin organizarea de mari demonstrațiuni, prin presă, prin publicațiuni, conducerea sionistă a utilizat toate mijloacele de a demasca politica

<sup>20</sup> *Ibidem*.

<sup>21</sup> *Ibidem*. Referat privind realizările mișcării sioniste după 23 august 1944. Informarea opiniei publice.

<sup>22</sup> *Erev shabat*.

<sup>23</sup> Arhiva Consiliului Național pentru Studierea Arhivelor Securității (A.C.N.S.A.S.), Fond documentar D. 153, f. 14. Circulară privind principiile activității culturale sioniste.

<sup>24</sup> USHMM/SRI, RG 25.004M, Reel 159. Referat privind realizările mișcării sioniste după 23 august 1944. Informarea opiniei publice.

împilatoare a Marii Britanii și toate cazurile de agresiune față de populația evreiască din Palestina”<sup>25</sup>. Această acțiune nu s-a mărginit numai la hotarele țării, ci conducerea mișcării a condamnat cu ocazia oricărei împrejurări de ordin internațional politica dusă de Marea Britanie în Palestina.

Nu a trecut o perioadă îndelungată până să se ivească stări conflictuale între diversele grupări sioniste și Partidul Comunist aflat în ascensiune. Cu fiecare zi care trecea, conflictele dintre aceștia și masele evreiești se adânceau. Cu atât mai mult după 6 martie 1945, când practic comuniștii controlau guvernul Groza sub egida organizației Frontului Național Democrat. Anul 1946 va duce la consolidarea puterii comuniste în România prin simulacrul de alegeri din 19 noiembrie 1946.

Între cele două mișcări s-a dezvoltat un sistem de relații contradictorii. Comuniștii erau incomodați de tipul de discurs sionist care, ca orice mesaj al unei mișcări de eliberare națională, punea problematica luptei de clasă — noțiune sfântă pentru comuniști — pe plan secundar, dând o importanță deosebită problemelor evreiești. De asemenea, caracterul „universal” al mișcării sioniste trezea suspiciuni regimului totalitarist, veșnic dispus la izolare.

Au existat însă și obiective comune între cele două mișcări, precum schimbarea structurii socioprofesionale a populației evreiești, cunoscută mai ales sub denumirea de „restratificare”, ce a reprezentat un câmp de colaborare între comuniști și sioniști. Restrâtificarea era una dintre preocupările principale ale forurilor de conducere din diverse organisme evreiești: „*Haverimii* care mâine poimâine vor lua apoi drumul *Eretz*-ului trebuie să înțeleagă că și acolo e nevoie de oameni care să poată face față cerințelor noi care se pun vieții din *Eretz*”. Astfel, membrii ai unor secțiuni din diferite localități luau parte la cursurile de restrâtificare împreună cu C.D.E.-ul local<sup>26</sup>.

De asemenea, au existat și suprapuneri de limbaj politic, cu șabloane comune, ca de exemplu „lupta împotriva imperialismului”, în special al celui britanic, iar în 1948, atât unii, cât și ceilalți, vorbesc de „binefăcătoreea Uniune Sovietică”, după ce aceasta recunoscuse statul Israel ca stat suveran. Evoluția relațiilor dintre comuniști și sioniști nu este liniară. Există o adversitate permanentă, dar și etape de apropiere. Totuși, dominantă era lipsa de simpatie reciprocă și o pronunțată neîncredere și teamă<sup>27</sup>.

Trebuie menționat că în perioada 1944-1948, Partidul Social-Democrat a fost singura forță politică din România ce a dovedit o sensibilitate constantă la problematica evreiască. La Conferința sa din iulie 1946, P.S.D. a adoptat

<sup>25</sup> *Ibidem*. Referat privind realizările mișcării sioniste după 23 august 1944. Sprijinirea luptei de eliberare națională și independență a poporului evreu din Palestina.

<sup>26</sup> Liviu Rotman, *op.cit.*, p. 136.

<sup>27</sup> A.C.N.S.A.S., Fond documentar D. 153, f. 103. Buletin informativ din 17 martie 1948 a organizației *Haoved Hazoni* privind restrâtificarea.

o rezoluție intitulată „P.S.D. și problema evreiască”, în care se recunoștea că „există o problemă evreiască” și se propuneau ca soluții: „Libertatea de exprimare și contopire cu poporul român sau emigrarea către un stat național evreiesc”<sup>28</sup>.

Tendința de emigrare în Palestina continua într-un ritm alert în urma acțiunii desfășurate de către organizațiile sioniste în această privință. Conform unui raport al Inspectoratului Regional de Poliție Ploiești din 24 noiembrie 1947, organizația sionistă din localitate începuse să facă recensământul muncitorilor evrei cu scopul de a-i pregăti pentru emigrare în Palestina. Această emigrare urma să aibă loc sub orice formă, fie prin plecări individuale, fie prin colonii de muncă sau clandestin. Evreii se înscriau în număr mare, chiar și dintre aceia care nu făceau parte din clasa muncitoare<sup>29</sup>. În ziua de 22 decembrie 1947, s-a îmbarcat cu destinația Palestina, un număr de 76 evrei, din orașul Râmnicu-Sărat. S-a stabilit că cei plecați aparțineau organizațiilor sioniste *Bethar*, *Hashomer Hatzair*, *Renașterea* și *Poalei Zion*<sup>30</sup>.

La 11 martie 1948, Executiva Sionistă cerea tuturor organizațiilor sioniste din România să sprijine în alegerile parlamentare Frontul Democrației Populare, organism controlat în întregime de comuniști. Cunoscut mai ales prin inițialele F.D.P., acest organism era una dintre creațiile de tip frontist ale Partidului Comunist, pentru a estompa imaginea lipsei pluralismului politic în România. Activitatea sa era legată exclusiv de momentele electorale. Evreii erau îndemnați să participe efectiv la campania electorală și să susțină pe reprezentanții F.D.P.:

„Prezentați-vă cu toții la alegerile din 28 martie 1948 și dați votul vostru listei Frontului Democrației Populare cu semnul SOARELE, pentru consolidarea R.P.R. și pentru binele tuturor fiilor țării”. Decizia era comunicată de către președintele Executivei, Mișu Benvenisti, în speranța că liderii comuniști nu se vor opune emigrării<sup>31</sup>.

Încadrarea Organizației Sioniste în noul regim social și de democrație populară sau participarea sa la acțiunile inițiate de „forțele progresiste” din țară, constituiau la acea vreme preocupări ale mișcării sioniste, care avea drept scop obținerea asentimentului comuniștilor în privința emigrării evreilor în Israel. Tot în acest context, după 6 martie 1945, președintele Organizației Sioniste din România, av. B. Rorlich, s-a prezentat în audiență la președintele Consiliului de Miniștri, dr. Petru Groza, în vederea informării sale asupra obiectivelor mișcării, iar în iulie 1945, Rorlich a depus un memoriu la Ministerul de Interne căruia Teohari Georgescu — ministru de

<sup>28</sup> Liviu Rotman, *op.cit.*, p. 136.

<sup>29</sup> *Ibidem*.

<sup>30</sup> A.C.N.S.A.S., Fond documentar D. 170, f. 28. Raport al Inspectoratului Regional de Siguranță Ploiești din 24 noiembrie 1947.

<sup>31</sup> *Ibidem*, D. 153, f. 133. Scrisoare a Executivei Sioniste către organizațiile sioniste din 11 martie 1948.

Interne —, i-a răspuns cu rezoluțiunea că „Organizația Sionistă se bucură de aceleași drepturi ca și toate celelalte organizațiuni constituite legal și recunoscute ca atare, aceasta în conformitate cu adresa nr. 11081 din 13 iulie 1945 a Ministerului Afacerilor Interne”<sup>32</sup>.

Comuniștii au fost conștienți în permanență că sioniștii constituie un pericol deloc neglijabil în lupta pentru cucerirea masei evreiești, că aceștia erau purtătorii unui mesaj ce corespundea dorințelor acestei mase. Speriați de faptul că sioniștii au acaparat tot mai mult teren în câștigarea maselor și învinovățindu-se de combaterea sionismului care nu a fost destul de eficientă, membrii Comitetului Democratic Evreiesc — secția pentru afaceri evreiești a Partidului Comunist — căutau noi soluții. Ei considerau aceasta o sarcină permanentă pe care niciodată nu trebuiau să o scape din vedere. Astfel, într-un raport din mai 1949, găsim următorul plan de acțiune pentru combaterea sionismului: organizarea de echipe de agitatori, organizarea de întruniri publice, campania de presă. În ceea ce privește echipele de agitatori, C.D.E.-ul instruia la acea dată oameni care urmau să viziteze și să lămurească populația evreiască din cartierele sărace<sup>33</sup>. Au fost ținute întruniri în toată țara pentru denunțarea „naționalismului evreiesc”.

C.D.E.-ul se simțea frustrat și din alt punct de vedere: „Sioniștii prin propaganda lor demagogică, fluturând ideea unității fără conținut, încercând să dezorienteze ca să manevreze cu mai multă ușurință masele nevoiașе evreiești greu încercate, tind astfel să-i izoleze și să-i rupă de posibilitățile oferite de R.P.R. pentru încadrarea într-o muncă productivă, însăănătoșind astfel baza economică a populației evreiești, care ocupa până acum, din cauza regimurilor burghezo-moșierești, poziții periferice”<sup>34</sup>.

Comitetul Democratic Evreiesc și comuniștii urmăreau înlăturarea mișcării sioniste din „ulița evreiască”, încercând să dovedească evreilor că e posibilă emigrarea în Israel și fără sionism. Ca urmare a rezoluției Biroului Politic al C.C. al P.M.R. în chestiunea națională, era necesară „eliminarea naționaliștilor-sioniști, care sabotau activitatea C.D.E.-ului”<sup>35</sup>.

În ședința din 10 februarie 1948, în urma unei analize a situației generale externe și interne, prezidiul C.C. al C.D.E. constata că „în rândurile populației evreiești există gruparea sioniștilor revizioniști, grupare fascistă și reacționară, a cărei activitate este profund dăunătoare intereselor populației evreiești”. Prezidiul a hotărât să întreprindă o acțiune

<sup>32</sup> USHMM/SRI, RG 25.004M, Reel 159. Raport al Organizației Sioniste din România, nedatat.

<sup>33</sup> Arhivele Naționale ale României (A.N.), Comitetul Central al P.C.R., Comitetul Democratic Evreiesc (Fond C.C. al P.C.R., C.D.E.), R. 1371/1949, cadrul 654. Plan de acțiune privind combaterea sionismului.

<sup>34</sup> *Ibidem*, R. 1372/1949, cadrul 502. Raport privind rezolvarea așa-zisei probleme evreiești.

<sup>35</sup> *Ibidem*, R. 1371/1949, cadrul 832.

de lămurire a populației evreiești asupra caracterului și activității acestei grupări reacționare<sup>36</sup>.

Într-un buletin informativ al Comitetului Democratic Evreiesc, definiția marxistă a sionismului suna astfel:

În istoria poporului evreu, sionismul a acționat și va continua și de acum încolo ca o ideologie reacționară care caută prin lozinci naționalist-șoviniste să scoată muncitorimea evreiască și masele populare din lupta de clasă, împiedicând-o să rezolve problema națională prin lupta pentru socialism. Deci sionismul este produsul spiritual al burgheziei evreiești căci îi corespunde intereselor sale de clasă. În schimb, pentru muncitorimea evreiască acceptarea sionismului înseamnă o capitulare în fața propriei burghezii, care este unită cu reacțiunea mondială, în tendințele ei de a închide drumul spre independența națională a popoarelor și spre socialism<sup>37</sup>.

Activitatea sionistă nu va mai fi mult timp acceptată. Un semn al măsurilor care aveau să vină este cererea din iulie 1948 a C.D.E.-ului, adresată Ministerului de Interne, pentru închiderea taberelor de *Ha'acshara* (școli de pregătire în agricultură a tinerilor evrei). Rezoluția ministerială decidea: "Nu se va da voie la alte tabere decât cele ale C.D.E."<sup>38</sup>

În ședința din 15 noiembrie 1948 a Secretariatului C.C. al P.M.R., se pune în discuție desființarea instituțiilor sioniste, odată cu scoaterea în afara legii a partidelor liberal și social-democrat și a reprimării prelaților romano-catolici. Membrii Biroului Politic nu erau hotărâți dacă rezoluția de desființare să fie sau nu publicată. S-au exprimat pe rând Iosif Chișinevschi, care propunea ca rezoluția după ce va fi aprobată să nu se publice, motivul esențial fiind existența statului Israel: „rezoluția este un atac public împotriva sionismului și deși noi nu confundăm statul Israel cu sionismul, sioniștii îl confundă”. Vasile Luca îi împărtășește opinia, considerând ca înainte de publicarea rezoluției să se publice o serie de articole serioase, care din punct de vedere propagandistic vor fi mai convingătoare decât rezoluția: „Rezoluția este prea uscată și ar putea da loc la interpretări, vine ca o bombă pentru că noi nu am atacat niciodată și nu am demascat în public sionismul”. În unanimitate, Secretariatul a decis nepublicarea rezoluției<sup>39</sup>.

La începutul lunii decembrie au loc ocupări în forță ale filialelor organizațiilor sioniste. Un raport semnală în noaptea de 2 decembrie 1948 ocuparea unor sedii din București ale organizației sioniste de stânga, *Hashomer Hatzair*. Tot în decursul acelor zile au fost efectuate atacuri

<sup>36</sup> *Ibidem*, R. 1371/1949, cadrul 871.

<sup>37</sup> *Ibidem*, R. 1372/1949, cadrul 491. Buletin informativ din 15 ianuarie 1949.

<sup>38</sup> Liviu Rotman, *op.cit.*, p. 140.

<sup>39</sup> A.N., Fond C.C. al P.C.R., Cancelarie (Canc.), d. 56/1948. Proces-verbal din ședința B.P. al C.C. al P.M.R. din 15 noiembrie 1948. Proiect de rezoluție în problema evreiască.

organizate de către membrii C.D.E. asupra sediilor sioniste<sup>40</sup>. Deși sioniștii au solicitat ajutorul poliției, aceasta a refuzat să intervină. În cele din urmă, atacurile au fost oprite neoficial de către autoritățile guvernamentale. Aceste incidente vor fi urmate de o violentă campanie antisionistă, puternic susținută și stimulată de către oficiosul Comitetului Democratic Evreiesc, *Unirea*<sup>41</sup>.

Încetarea activității organizațiilor sioniste urma să se facă prin autodizolvarea acestora. În acest scop, conducătorii organizațiilor sioniste sunt convocați la sediul Ministerului Afacerilor Interne, unde ministrul Teohari Georgescu și adjunctul acestuia, Marin Jianu, le-a comunicat verbal hotărârea de interzicere a activităților sioniste în România prin autodizolvarea organizațiilor sioniste. Prin nota verbală transmisă fruntașilor sioniști, Teohari Georgescu și Marin Jianu cereau și interzicerea fondurilor *Keren Kayemet L'Israel* și *Keren Hayessod*: „Sumele realizate până în prezent, ridicându-se la cifre imense, constituie un serios pericol pentru economia națională, deoarece destinația acestor fonduri este în afară de granițele și interesele țării românești. Libertatea largă de care se bucură Organizația Sionistă în România de multe ori s-a dovedit a fi pusă contra intereselor superioare ale siguranței Statului”<sup>42</sup>.

La 12 martie 1949, Secretariatul considera autodizolvarea organizațiilor sioniste ca un fapt și însărcina Ministerul de Interne să interzică orice activitate a acestor organizații, considerându-le ca fiind ilegale. Teohari Georgescu arăta că pe baza hotărârii Biroului Politic, comisiunea însărcinată cu această chestiune trecuse la desființarea lor; rămăsese însă o problemă și anume „dacă această desființare să se facă printr-un decret care să nu se publice sau să se publice decretul, arătând că este vorba de organizațiuni fasciste”<sup>43</sup>.

A fost momentul când Partidul și-a arătat în mod tranșant împotrivirea, trecând la presiuni directe, inclusiv amenințări. Presa sionistă a fost interzisă. Centrala Organizației Sioniste și partidele sioniste au fost nevoite să se autodizolve. În schimb, organizațiile sioniste de tineret, care aveau în grijă comune de pregătire (*Ha'achșara*), nu erau dispuse să renunțe la existență. Pentru a înghiți aceste organizații de tineret s-au dus tratative între T.D.E. (Tineretul Democratic Evreiesc) și Centrala *Hehalutz* care număra zeci de mii de membrii. Scopul urmărit de comuniști era crearea

<sup>40</sup> Joint Distribution Committee (JDC) - New York Archives, Collection 1945-1954, file no. 827. Jews in People's Democracies, December 25, 1948 (B.I.R.E., no. 29).

<sup>41</sup> *Ibidem*. Organ of Jewish Democratic Committee Spurs Violent Anti-Zionist Campaign in Romania, December 12, 1948 (J.T.A. News).

<sup>42</sup> USHMM/SRI, RG 25.004M, Reel 159. Notă privind legalitatea acțiunii de colectare a fondurilor, nedată.

<sup>43</sup> A.N., Fond C.C. al P.C.R., Canc., d. 22/1949. Proces-verbal al ședinței Secretariatului C.C.al P.M.R. din 12 martie 1949.

unui Front al Tineretului Democrat Evreiesc, adică o mișcare de tineret unitară<sup>44</sup>.

Încă de la începutul anului 1948, P.M.R. încerca intimidarea mișcării sioniste din România, implicând-o într-un proces de spionaj în favoarea „imperialismului anglo- american”. În aprilie 1948, Tribunalul Militar București judeca procesul unui lot de intelectuali români, în special ziariști, în care erau implicați și trei evrei. Ziarul *Unirea* publica un articol intitulat „josnicii spioni din rândurile burgheziei cosmopolite și-au primit răsplata”. Dar acesta nu a fost singurul articol; asemenea titluri apăreau foarte frecvent în oficiosul C.D.E.-ului. Ziarul *Unirea* se afla în fruntea campaniei împotriva statului Israel și a evreilor care refuzau tutela comunistă împotriva sionismului. În numărul din 8 decembrie 1948 găsim titlul: „Combătând naționalismul sionist, întărim prietenia între oamenii muncii de toate naționalitățile”.

În același număr apare și articolul „Cum au sabotat sioniștii munca brigăzilor de reconstrucție”, iar la 10 decembrie, pe prima pagină a editorialului era denunțat sionismul ca „naționalism burghez, care redirecționează muncitorii evrei de la lupta împotriva exploataților [...] Orice persoană cinstită ar trebui să lupte împotriva sionismului, care este arma imperialismului”. Câteva zile mai târziu, pe 11 decembrie 1948, același oficios scria: „Oamenii muncii evrei, participă cu avânt la acțiunea de demascare a pericolului naționalismului sionist”<sup>45</sup>. Am dat doar câteva exemple din articolele împotriva sionismului, publicate în *Unirea* în acea perioadă. Aceste atacuri împotriva organizațiilor sioniste vor continua de-a lungul unei perioade de câțiva ani, timp în care se vor desfășura anchetele și procesele sioniștilor.

*Unirea* nu era singurul ziar care se implica în campania antisionistă. Propaganda oficială antisionistă, declanșată la sfârșitul anului 1948, odată cu apariția rezoluției Biroului Politic al C.C. al P.C.R. în problema națională, se va dezlănțui la începutul anului 1949. Presa controlată de comuniști începe să atace mișcarea sionistă și ideologia sa. Titlurile din presa de partid, respectiv *Scânteia*, urmează o adevărată scară a acuzațiilor: „Combaterea naționalismului sionist — sarcina principală a populației muncitoare evreiești”, „Sionismul — arma otrăvită a imperialismului”<sup>46</sup>.

La 12 decembrie 1948, ziarul *Scânteia* publica rezoluția Biroului Politic al C.C. al P.M.R., în chestiunea națională:

<sup>44</sup> Vladimir Tismăneanu (editor), Dorin Dobrinu, Cristian Vasile (coeditori), *Raport Final al Comisiei Prezidențiale de Analiză a Dictaturii Comuniste din România*, București, Humanitas, 2007, p. 557.

<sup>45</sup> JDC - New York Archives, Collection 1945-1954, file no. 827. Organ of Jewish Democratic Committee Spurs Violent Anti-Zionist Campaign in Romania, December 12, 1948 (J.T.A. News).

<sup>46</sup> Liviu Rotman, *op.cit.*, p. 140.



Clasele exploatatoare din țara noastră au folosit totdeauna “problema evreiască” ca o diversiune criminală pentru a-și menține și întări pozițiile lor dominante, pentru a exploata poporul muncitor. [...] Sionismul de toate nuanțele este un curent politic naționalist, reacționar al burgheziei evreiești, care caută să izoleze populația evreiască muncitoare de popoarele în mijlocul cărora trăiește, s-o împiedice să lupte în rândurile forțelor progresiste în contra capitalismului și propriei sale burghezii. În cadrul Comitetului Democratic Evreiesc, sioniștii au dus permanent o acțiune de sabotare a întăririi C.D.E.-ului, au împiedicat încadrarea în munca productivă a populației muncitoare evreiești, au dus permanent o agitație naționalistă de izolare în sânul acestei populații, punându-se astfel în afara C.D.E.-ului<sup>47</sup>.

Acuzați de trădare și spionaj de către Partidul Comunist Român, sioniștii au răspuns în două feluri la această formă de persecuție și anume, au cerut accelerarea emigrării în Israel și au lăudat U.R.S.S. pentru ajutorul acordat formării statului Israel. Tensiunile au explodat în februarie 1949, după o săptămână de proteste sioniste la adresa politicii românești de emigrare. Autoritățile române au răspuns rapid și brutal<sup>48</sup>.

În ședința Secretariatului C.C. al P.M.R. din 18 martie 1949 se decide “desființarea organizațiilor sioniste”, ce vor fi declarate “organizații fasciste”<sup>49</sup>. Tot de atunci, sionismul devine în cultura politică a României comuniste unul dintre polurile negative, alături de “imperialism”, “fascism”, “titoism”, obiective permanente ale atacurilor propagandei de Partid<sup>50</sup>. Nici șef-rabinul cultului mozaic, dr. Moses Rosen, nu scapă de acuzația de sionist, adusă de către C.D.E., în urma refuzului repetat de a ataca această ideologie, precum și refuzului acestuia de a îndemna evreii să nu plece în Israel<sup>51</sup>.

După desființarea organizațiilor sioniste, va începe urmărirea activiștilor sioniști, arestarea lor și înscenarea de procese. Trebuie subliniat că decizia arestării sioniștilor se ia simultan cu cea de a se aproba emigrarea. Luând în discuție în ședința din 12 mai 1950 problema emigrărilor în Israel, Secretariatul C.C. al P.M.R. hotărăște intensificarea de demascare și combatere a sionismului, „a conținutului său reacționar, contrarevoluționar etc.” Se va trata problema sionismului, „a bundismului, a Congresului Mondial Evreiesc, organizație care reprezintă interesele marii burghezii

<sup>47</sup> Theodor Wexler, Mihaela Popov (editori), *Anchete și procese uitate. 1945-1960. Documente*, 2 vol., București, Fundația dr. W. Filderman, p. 55.

<sup>48</sup> Radu Ioanid, *Răscumpărarea evreilor: istoria acordurilor secrete dintre România și Israel*, Iași, Polirom, 2005, p. 74.

<sup>49</sup> A.N., Fond C.C. al P.C.R., Canc., d. 116/1949, f. 3-4. Rezoluția Secretariatului C.C. al P.M.R. din 18 februarie 1949.

<sup>50</sup> Liviu Rotman, *op.cit.*, p. 140.

<sup>51</sup> Moses Rosen, *Primejdii, încercări, miracole. Povestea vieții șef-rabinului Dr. Moses Rosen*, București, Hasefer, 1991, p. 94.

evreiești internaționale”. Se va arăta că problema evreiască există numai în țările capitaliste, „fiind legată de exploatarea capitalistă și asuprirea națională, rezolvarea ei acolo unde proletariatul a răsturnat burghezia și a luat în mâinile sale puterea politică”. De asemenea, se va arăta rezolvarea problemei evreiești în U.R.S.S. și în țările de democrație populară, „unde s-a desființat exploatarea omului de către om și asuprirea națională”<sup>52</sup>.

Cortina căzuse peste activitatea sionistă din România, îngropând-o definitiv; un regim în care încape un singur factor organizat, nu concepe existența altor organizații. La 20 iunie 1950, va începe arestarea și anchetarea unui număr foarte mare de lideri și activiști sioniști. Printre ei avea să se afle și A.L. Zissu, important lider al mișcării sioniste.

Arestații și condamnații au fost acuzați de implicare în activitatea sionistă, că au încurajat și ajutat emigrarea evreilor din România, că au stabilit și menținut legături cu Legația israeliană și cu Congresul Mondial Evreiesc, distribuind fonduri de întrajutorare primite de la evreii din străinătate. În acest context, C.M.E. a replicat: “la acea dată, mișcarea sionistă în care erau implicați acuzații, era fără echivoc legală și era aprobată expres sau tacit de către guvernul român. [...] Trebuie doar să ne reamintim că la sfârșitul anului 1945, Ministerul Român de Interne a reafirmat legalitatea sionismului în România, mișcarea sionistă bucurându-se de aceleași drepturi ca oricare altă organizație”. În același raport al Congresului Mondial Evreiesc este reamintită conferința din vara anului 1948 ținută de acesta la Montreaux, Elveția, la care au participat 11 delegați reprezentanți ai evreimii din România, printre care șef-rabinul Moses Rosen și pentru care autoritățile române și-au dat acordul”<sup>53</sup>.

La propunerea Agenției Evreiești, o delegație a organizațiilor evreiești americane a trimis o petiție ambasadei române din Washington, cerându-i eliberarea celor 200 lideri sioniști<sup>54</sup>. Tot în aceeași perioadă, Statele Unite a trimis guvernului român un dosar cu 89 documente, dovedind astfel că acesta violează drepturile umane garantate prin tratatul de pace<sup>55</sup>. De asemenea, subsecretarul de Stat al Statelor Unite, Robert Murphy declara: „eforturile României de a intimida o populație de 250.000 evrei încalcă tratatul de pace al celui de-al doilea război mondial, cu sateliții sovietici și ignoră dictatele de drept și umanitate”<sup>56</sup>. Și posturile de radio Europa Liberă și Vocea Americii au protestat contra condamnărilor fruntașilor sioniști. La New York, Congresul evreilor americani a desemnat o delegație care s-a prezentat la Casa Albă, unde a depus un memoriu prin care se cerea

<sup>52</sup> A.N., Fond C.C. al P.C.R., Canc., d. 91/1950, f. 2. Ședința Secretariatului C.C. al P.M.R. din 12 mai 1950 privind problema emigrărilor în Israel.

<sup>53</sup> Archives of the YIVO Institute, RG 347.7.1, Foreign Affairs Department (FAD)1, Box 94. The general outlook of the arrests and trails in Communist Romania.

<sup>54</sup> *New York Times*, August 14, 1952, at YIVO, RG 347.7.1, FAD1, Box 94.

<sup>55</sup> *Ibidem*, March 19, 1952.

<sup>56</sup> *Ibidem*, June 4, 1954.

intervenția președintelui Statelor Unite, Dwight D. Eisenhower, la O.N.U., pentru eliberarea sioniștilor arestați în R.P.R. Federația Societăților Evreiești din Franța a trimis, de asemenea, ziarelor un comunicat care suna astfel: „Federația protestează contra condamnărilor conducătorilor evreilor din România și cere guvernului R.P.R. punerea în libertate a acestora”<sup>57</sup>.

Congresul Mondial Evreiesc și-a exprimat în nenumărate rânduri îngrijorarea față de situația din România. Într-un raport din iunie 1954, dr. Nahum Goldman, președintele C.M.E., declara: „nu există niciun fel de dovadă, cum că vreuna dintre aceste victime ar fi comis vreun act ostil împotriva României sau ar fi încălcat legile. Este evident că procesele liderilor sioniști sunt plănuite de către guvernul român, cu intenția de a șterge și ultimele vestigii de autonomie spirituală a comunității evreiești și de a tăia toate contactele între evreii din România și cei din afară [...] dacă persoanele condamnate sunt vinovate de crime, atunci orice evreu din România care a avut la un moment dat contact cu mișcarea sionistă, cu C.M.E. sau cu oricare altă organizație evreiască de peste hotare, trebuie să trăiască zilnic cu spaima că va împărți aceeași soartă cu liderii lor”<sup>58</sup>.

Sioniștii au militat dintotdeauna pentru întemeierea unui stat evreiesc în Palestina și au avut mereu în prim plan găsirea posibilităților pentru emigrarea în masă a evreilor și pregătirea lor pentru o viață nouă în *Eretz-Israel*. Luptând pentru îndepărtarea administrației britanice de pe acest teritoriu, mișcarea sionistă capătă caracter anticolonialist, astfel încât formarea statului Israel a beneficiat și de sprijinul diplomatic al Uniunii Sovietice. Ulterior, stalinismul a transformat termenul „sionism” în calificativul uneia dintre cele mai mari crime antisocialiste. Într-o nouă accepțiune, sionismul devenea o uneltire evreiască internațională, al cărei agent era statul Israel, patronată de S.U.A. și îndreptată împotriva Uniunii Sovietice și a sateliților ei<sup>59</sup>.

Înăbușirea violentă a mișcării sioniste reprezintă unul dintre aspectele perioadei de apogeu a terorii în România comunistă. În același interval de timp au avut loc procesul grupului Pătrășcanu, cât și alte înscenări judiciare împotriva unor personalități românești. Deși Stalin moare la data de 5 martie 1953, perioada de „îngheț” maxim va dura până în 1955, când vor apărea primele semne de destindere, inclusiv în lumea evreiască, destindere relativă și temporară și pe același fundal totalitarist.

<sup>57</sup> B.I.R.E. (Bulletin D'Information pour les Roumains en Exil), 15 Juin 1954, at YIVO, RG 347.7.1, FAD1, Box 94.

<sup>58</sup> YIVO, RG 347.7.1, FAD1, Box 94. *Report of the World Jewish Congress regarding The Persecution of Jews in Romania*, June, 1954.

<sup>59</sup> Pavel Câmpeanu, *Ceaușescu, anii numărătorii inverse*, Iași, Polirom, 2002, p. 187.

**BIBLIOGRAFIE****Arhive:**

Arhivele Naționale ale României (A.N.): fond C.C. al P.C.R. (Cancelarie ; Comitetul Democratic Evreiesc (C.D.E.)

Arhiva Consiliului Național pentru Studierea Arhivelor Securității (A.C.N.S.A.S.)

Center for Jewish History (CJH), New York

Institute for Jewish Research (YIVO), New York

American Jewish Joint Distribution Committee - New York Archives (JDC)

United States Holocaust Memorial Museum Archives (USHMM), Washington

**Lucrări și studii de specialitate:**

Câmpeanu, Pavel, *Ceaușescu, anii numărătorii inverse*, Iași, Editura Polirom, 2002.

Eisenberg, Josy, *O istorie a evreilor*, București, Editura Humanitas, 1993.

Ioanid, Radu, *Răscumpărarea evreilor: istoria acordurilor secrete dintre România și Israel*, Iași, Editura Polirom, 2005.

Kuller, Hary, *Evreii în România anilor 1944-1949. Evenimente, documente, comentarii*, București, Editura Hasefer, 2002.

Onișoru, Gheorghe, "Evreii și problemele României <democrat populare>. 1944-1948", în *Studia et acta historiae Iudeorum Romaniae*, III/1998, pp. 295-313.

Rosen, Moses, *Primejdii, încercări, miracole. Povestea vieții șef-rabinului Dr.Moses Rosen*, București, Editura Hasefer, 1991.

Rotman, Liviu, *Evreii din România în perioada comunistă: 1944-1965*, Iași, Editura Polirom, 2004.

Tismăneanu, Vladimir (editor), Dobrinu, Dorin și Vasile, Cristian (coeditori), *Raport Final al Comisiei Prezidențiale de Analiză a Dictaturii Comuniste din România*, Editura Humanitas, București, 2007.

Wexler, Theodor; Popov, Mihaela (editori), *Anchete și procese uitate. 1945-1960. Documente*, București, Fundația dr. W. Filderman.

## ÎNCEPUTURILE (SCRIERILE LUI BER BOROCHOV, CEA DE-A DOUA ALIA ȘI KvuȚA)

ADINA BABEȘ<sup>1</sup>

Lucrarea de față are ca subiect *Sionismul*<sup>2</sup> în scrierile lui Ber Borochov. În primele pagini fac o analiză a abordării acestuia în două dintre scrieri, axându-mă pe aspectele care îl particularizează și totodată îl diferențiază de Marxism cum ar fi ideea teritoriului și a relației acestuia cu proletariatul. Următoarele pagini sunt dedicate analizării influenței pe care această ideologie a avut-o asupra tinerilor care au emigrat în Israel la începutul secolului trecut, care au format cea de-a doua alia și care au pus bazele primei forme de organizare cooperatistă, kvuȚa.

Chiar dacă istoria oficială a Sionismului a început odată cu publicarea lucrării lui Theodor Herzl *Judenstaat*, el a avut precursori în Germania și Rusia care, prin inițiativele lor, au încercat găsirea unei soluții la problema evreiască.

Interesantă este însă evoluția Sionismului înainte și după Declarația Balfour. Dacă la început Sionismul era povestea unor întâlniri excentrice ale unor tineri idealiști care se 'vedeau' din când în când cu ocazia unor congrese pentru a-și face cunoscute și pentru a-și împărtăși ideile politice și culturale<sup>3</sup>, după Declarația Balfour mișcarea sionistă devine mult mai activă, în paralel cu dezvoltarea comunităților evreiești din Palestina care

---

<sup>1</sup> Beneficiar al proiectului „Burse doctorale pentru dezvoltarea societății bazate pe cunoaștere”, proiect cofinanțat de Uniunea Europeană prin Fondul Social European, Programul Operațional Sectorial Dezvoltarea Resurselor Umane 2007-2013.

<sup>2</sup> Termenul Sionism a fost folosit public pentru prima dată de Nathan Birnbaum cu ocazia unei întâlniri care a avut loc la începutul anului 1882. Sionismul reprezintă varianta ideologică a dorinței evreilor din *galut* (exil) de întoarcere la Sion. O dată cu apariția naționalismelor secolului al XIX-lea și idea întoarcerii la Sion a suferit modificări cuprinzând sensuri religioase, politice, culturale, sociale, etc. Abordarea în termeni raționali și realiști a ideii întoarcerii la Sion de către Iuda Alkalai și Zvi Hirsh Kalisher au pus bazele Sionismului religios. Pentru Ahad ha-Am un teritoriu național evreiesc era soluția pentru păstrarea limbii, literaturii și culturii evreiești și modalitatea de supraviețuire în fața asimilării. Pentru Theodor Herzl și Leo Pinsker „Statul Evreu” era singura soluție pentru rezolvarea „problemei evreiești” în țările cuprinse de antisemitism. Moses Hess considera că spiritul național evreiesc putea contribui la revoluția socială pe plan mondial, dar și la construirea propriei lor țări. (Coordonator Geoffrey Wigoder, *Enciclopedia Iudaismului*, traducere de Radu Lupan și George Weiner pentru editura Hasefer, București, 2006, pp. 622-624).

<sup>3</sup> Laqueur, Walter, *A History of Zionism*, Holt, Rinehart and Wiston, New York, 1972, p. XIV.

creșteau în număr și putere.<sup>4</sup> Așa cum Laqueur precizează, în partea introductivă a lucrării sale, Sionismul s-a dezvoltat, dintr-o idee a congreselor și discuțiilor, într-o existență a comunităților în Palestina.

Scopul lucrării de față este de a oferi perspectiva unui “instantaneu” teoretic al Sionismului și anume cel din scrierile lui Ber Borochov și impactul acestuia asupra celei de-a doua *alia*, manifestat și prin apariția primei forme de organizare cooperatistă și anume *kvuța*.

#### *Sionismul în scrierile lui Ber Borochov*

Atunci când primul congres sionist a avut loc, la Basel, în 1897, Socialismul nu a fost adus în discuție și mai mult, persoanele care au participat la acest congres erau împotriva amestecării ideilor sioniste cu cele socialiste. Însă, după numai câțiva ani, partidele socialist-sioniste au devenit o parte integrantă a mișcării. Socialiștii evrei au moștenit de la mentorii lor ruși lungile și nesfârșitele discuții, precum și credința că era o poruncă pentru fiecare socialist să structureze și să-și contruiască viața funcție de credința lui proprie.

Punctul de start al Sionismului socialist a fost reprezentat de scrierile și ideile lui Nahum Syrkin<sup>5</sup>. În opinia lui, existența unui stat autonom evreiesc era un pas istoric necesar pe drumul soluționării problemei evreiești, dar acest stat nu putea prinde viață doar prin donațiile evreilor bogați.<sup>6</sup> La început au fost foarte puțini cei care îi apreciau ideile, mai ales într-o perioadă în care Bund-ul, partidul proletariatului evreiesc, avea foarte mulți adepți. Bund-ul era cea mai dezvoltată organizație socialistă a Imperiului Țarist al acelei perioade de început de secol XX. În opinia teoreticienilor Bund-ului, viitorul era reprezentat de integrarea muncitorimii evreiești în rândul celei internaționale și bineînțeles în rândurile revoluției proletariatului, considerând că moștenirea culturală și lingvistică a evreilor va fi păstrată la fel cum rusa, poloneza, ucraineana vor rămâne punctul central al identității muncitorimii ne-evreiești în structura generală a revoluției universale.<sup>7</sup>

Astfel, pentru Bund, sionismul părea o utopie iar socialismul sionist reprezenta mai mult decât atât. Fiecare tabără se acuza reciproc nu numai de lipsa unui realism politic dar mai mult de lașitate. În timp ce Bund-ul era acuzat de lipsa unei analize serioase cu privire la situația evreilor, socialiști sioniști erau acuzați că încearcă să se îndepărteze de scopul cel mai

---

<sup>4</sup> *Idem.*

<sup>5</sup> Nahum Syrkin, un absolvent al Universității din Belin a fost primul care a spus că doar o mișcare de masă va determina apariția unui stat evreiesc.

<sup>6</sup> Laqueur, Walter, *op.cit.*, p. 272.

<sup>7</sup> Avineri, Shlomo, *The Making of Modern Zionism: the Intellectual Origins of the Jewish State*, Basic Books, New York, 1981, p 140.

important al luptei politice prin invocarea unei idei nebuloase dar realizabile doar într-o țară și zonă atât de îndepărtate.<sup>8</sup>

În timp ce Bund-ul a propus o înțelegere spirituală și culturală a acestor probleme, Ber Borochov<sup>9</sup> inițiatorul Poale Zion a fost primul care a propus alte idei în acest sens, ideii inspirate de Marxism: clasa de mijloc evreiască să fie susținută de forțe spontane spre Palestina unde, în timp, să construiască forme de producție; industria și mijlocele de producție care se vor dezvolta acolo urmând să atragă proletariatul evreu în Palestina.<sup>10</sup>

Aceste idei au format sionismul marxist sau marxismul sionist, cel care va deveni fundația ideologică a Poale Zion, fondat în Rusia, Polonia și mai târziu în Palestina, și considerat cea mai puternică și influentă mișcare muncitorească sionistă.<sup>11</sup>

Ideile lui Borochov veneau pe fundalul elementului de bază al problemei evreiești, văzut dintr-o perspectivă socialistă, și anume că evreii nu au o masă proletară sau agricolă semnificativă care ar fi avut cel mai mult de beneficiat, acest lucru determinându-i pe socialiștii europeni să ignore situația evreilor și să admită faptul că rezolvarea problemei evreiești va fi doar un rezultat adiacent al luptelor de clasă.<sup>12</sup> De fapt inexistența unei clase muncitorești și țărănești era principalul aspect al problemei evreiești. Explicația pentru inexistența unei astfel de clase era dată de lunga istorie a expulzării evreilor din și a dificultăților în a se așeza pe un teritoriu.<sup>13</sup>

Această explicație l-a determinat pe Borochov să dezvolte nu numai o teorie în acest sens legată de istoria evreilor, ci un nou principiu inspirat fiind de marxism. De fapt Borochov a încercat mai mult de atât, el a încercat să arate că sionismul și marxismul nu numai că nu erau incompatibile, ci mai mult o sinteză între cele două era perfect logică. Perspectiva lui Borochov asupra sionismului era una foarte idealistă, din punct de vedere teoretic comportă diferențe față de marxism, cum ar fi ideea teritoriului și a relației acestuia cu proletariatul, însă reușita lui în a

<sup>8</sup> Laqueur, Walter, *op.cit.*, p. 274.

<sup>9</sup> Ber Borochov s-a născut în Rusia în anul 1881. Încă de pe băncile școlii a început să se arate interesat și să studieze lucrările lui Marx, activând chiar ca social-democrat în fabrica de la Ecaterinoslav în care lucra. Ulterior se alătură mișcării sioniste negăsind în Socialism o soluție la problema evreiască, însă influențat și de pogromul de la Chișinău. Prima sa lucrare va apărea în decembrie 1905, în *Ewreiskaia Jizni* și va fi intitulată "Interesele de clasă și problema națională". A devenit conducătorul și teoreticianul mișcării Poale-Zion iar lucrările Comisiei de Constituire a acestui partid muncitoresc vor deveni baza unei alte importante lucrări a lui Ber Borochov "Platforma noastră". (Borochow, Ber, *Interese de clasa si problema nationala*, Biblioteca Hehalut, Bucuresti, 1944, pp. 5-8).

<sup>10</sup> Laqueur Walter, *op. cit.*

<sup>11</sup> Avineri, Shlomo, *op.cit.*, p. 141.

<sup>12</sup> Halpern, Ben, *The Idea of the Jewish State*, Harvard University Press, 1976, pp 89-90.

<sup>13</sup> *Idem*, p. 90.

combina ideile a două importante mișcări ale acelei perioade sionismul și marxismul a atras foarte mulți tineri.

În lucrarea sa *The National Question and the Class Struggle (Interesele de clasă și problema națională* - 1905) Borochoy încearcă să sugereze faptul că scrierile lui Marx sunt mult mai nuanțate decât par la prima vedere și că o diviziune verticală pe clase a lumii, este acompaniată de o diviziune orizontală iar acest lucru poate fi regăsit atunci când un grup etnic este subordonat unui alt grup etnic.<sup>14</sup> De fapt el încearcă să explice că în timp ce luptele dintre clase sunt determinate de relațiile de producție, luptele interetnice din interiorul unei clase sunt date de competiția pentru „condițiunile de producție naturale și istorice”<sup>15</sup> pământ, resurse, acces la mijloacele de distribuție și bineînțeles controlul statal al acestor bunuri.<sup>16</sup>

Și condițiunile de producție sunt felurite în gradul cel mai înalt. În primul rând sunt cele fizico-climaterice, geografice, apoi cele antropologice, ale rasei; în al treilea rând cele istorice, lăuntrice – adică cele care se făuresc chiar în interiorul grupei omenești date, și exterioare – adică cele care se exprimă în relațiile sociale ale grupării cu vecinii săi [...] Din toate aceste condițiuni de producție – la începuturile istoriei omenești influențează mai mult decât orice, cele naturale, cele nesociale; dar odată cu desfășurarea tot mai departe a istoriei (pe măsură ce omul capătă în genere supremația asupra naturii) condițiunile sociale și istorice capătă tot mai multă influență, tot mai multă înrăurire, decât cele nesociale, cele naturale.<sup>17</sup>

Condițiile de producție și accesul diferitelor națiuni/societăți la ele au determinat starea lor care poate fi liberă sau supusă. Ideea centrală a istoriei evreilor a fost o constantă excludere a tuturor claselor evreiești din toate formele de conducere a condițiilor de producție. În opinia lui Borochoy, antisemitismul s-a dezvoltat în relațiile dintre clasa de mijloc evreiască și clasa de mijloc ne-evreiască și în relațiile dintre proletariatul evreiesc și proletariatul ne-evreiesc.

Astfel, el propune ca teritoriul să fie o soluție pentru aceste diferențe, soluție care va ajuta proletariatul evreiesc să se emancipeze. De asemenea această soluție consideră el va ajuta ca prin integrarea în societatea evreiască din Palestina, lupta de clasă evreiască să fie integrată și să facă parte din lupta de clasă universală „autonomia teritorială politică

<sup>14</sup> Avineri, Shlomo, *op.cit.*, p 142.

<sup>15</sup> Borochoy, Ber, *Interese de clasă și problema națională*, București, Biblioteca Hehaluț, 1944, pp. 26-27.

<sup>16</sup> Halpern, Ben, *op.cit.*, p. 90.

<sup>17</sup> Borochoy, Ber, *Interese de clasă și problema națională*, București, Biblioteca Hehaluț, 1944, pp. 28-29.



în Palestina este scopul final al proletariatului sionist, aceasta fiind și un pas înainte spre socialism”.<sup>18</sup>

Teritoriul este unul din elementele centrale ale teoriei<sup>19</sup> lui Borochov el considerând că reprezintă baza și rezervorul condițiilor de producție pentru toate clasele: pentru proprietarii de pământ este valoros pentru resurse și ca bază pentru puterea politică, pentru burghezie este valoros pentru că reprezintă locul pe care piața economică își desfășoară existența, pentru clasa de mijloc este important din aceeași perspectivă a pieței economice, în timp ce pentru proletariat sau clasa muncitoare reprezintă locul în care își desfășoară activitatea.

Dar teritoriul este important pentru toate clasele și din perspectivă culturală, nu numai economică. Aspectele culturale avute în vedere sunt limba, educația, literatura toate acestea însă nu numai jucând un rol important în dezvoltarea unei conștiințe de clasă. Așa cum Borochov concludă<sup>20</sup>, cel mai important aspect al relațiilor dintre clase este determinat de baza materială a acestora, în acest caz teritoriul jucând cel mai important aspect.

În lucrarea *Our Platform/Platforma noastră* (1906) el încearcă să explice prin principiile generale ale Marxismului referitoare la clasă, problema evreiască. Astfel, el distinge în ceea ce-i privește pe evrei trei grupuri sociale: clasa superioară, clasa de mijloc (incluzând și intelighenția) și proletariatul. În timp ce clasa superioară are tendința de asimilare și poate fi caracterizată prin succes economic și integrarea într-o societate capitalistă,<sup>21</sup> clasa de mijloc (burghezia și intelighenția) și clasa muncitoare (proletariatul) cunosc pericolul antisemitismului iar ca soluție pentru supraviețuire, migrarea spre noi țări pentru a găsi un teritoriu sigur din punct de vedere economic, pentru a se dezvolta și a prinde rădăcini, este cea mai întâlnită.

Dar nici un teritoriu nu este sigur iar aceste soluții sunt numai temporare, pentru că mai devreme sau mai târziu vor fi nevoiți să plece din nou. Nu numai că nu vor putea să-și dezvolte mijloacele de producție, dar în marea majoritate a cazurilor nici la cele deja existente nu pot avea acces, fiind limitați doar la practicarea muncilor tradiționale.<sup>22</sup>

Astfel, consideră Borochov, singura soluție atât pentru rezolvarea problemei evreiești și dezvoltarea economică este reprezentată de un

<sup>18</sup> Avineri, Shlomo, *op.cit.*, p 150.

<sup>19</sup> Interesant este că dacă teritoriul reprezintă un element central în scrierile lui Borochov, marxistii considerau că proletariatul nu are patrie.

<sup>20</sup> Cohen, Mitchell, (ed), *Class struggle and the Jewish nation: selected essays in Marxism Zionism / Ber Borochov*, New Brunswick, N.J., Transaction Books, 1984, pp. 357-358 / Borochov, Ber, *Interese de clasă și problema națională*, Biblioteca Hehaluț, București, 1944, pp. 5-8.

<sup>21</sup> Avineri, Shlomo, *op.cit.*, pp. 145-6.

<sup>22</sup> Cohen, Mitchell, (ed), *op.cit.*, p.361-64.

teritoriu, o țară nu foarte industrializată, nici predominant agricolă, ci semiagricolă, o țară care să permită dezvoltarea unor mijloace de producție și a claselor sociale. Pentru Borochoy cea mai bună soluție în acest sens era reprezentată de Palestina, un teritoriu care va permite o dezvoltare atât din punct de vedere economic cât și din punct de vedere cultural și social.

În ciuda anumitor inconsistențe în ceea ce privește Borochoyism-ul și a unor diferențe între planul teoretic și cel practic, înțelegerea sa asupra evenimentului a fost mai degrabă una sociologică și nicidecum una pur economică. În opinia sa, Inchiziția și expulzările în masă nu mai aveau să se repete, pentru că există un progres, iar în ceea ce privește istoria, pogromurile, ura și disprețul celorlalți era ceva inevitabil. Esența doctrinei sale era ceea ce a construit așezări și comunități în Palestina<sup>23</sup>, dar tocmai acest aspect era punctul slab al ideilor lui și prin faptul că fără entuziasmul și devoțiunea plină de abnegație a mii de idealisti acest lucru nu ar fi fost posibil.

Teoria lui Ber Borochoy a fost o încercare reușită în combinarea și coordonarea a două ideologii ale momentului, care au atras mai mult sau mai puțin inteligența evreiască din acea perioadă. Interpretând ideologia marxistă din perspectiva ideologiei sioniste, el încearcă să identifice o soluție, la început teoretică dar care, așa cum voi arăta în paginile următoare, va avea implicații practice, la problema evreiască în spațiul european. Această soluție în opinia lui este teritoriul, văzut ca spațiu important pentru toate clasele sociale evreiești, atât din punct de vedere economic, cât și cultural.

Ceea ce mă interesează să arăt în următoarele pagini este rolul efectiv jucat de teritoriu în construirea elementelor economice și culturale.

Elementele pe care le voi aduce în discuție sunt cea de-a doua *alia* și *kvuța* ca primă formă de organizare cooperatistă, precum și primele organizații. Mai bine spus sunt interesată în a vedea primele aspecte ale acestei relații dintre teritoriu, văzut ca o soluție la problema evreiască europeană, și dezvoltarea condițiilor economice.

#### *Cea de-a doua alia*

Bărbații și femeile care au venit în Palestina din Rusia între 1904 și 1906 și care formează cea de-a doua *alia* nu pot fi numiți proletari<sup>24</sup> ci mai degrabă idealisti, fiii și fiicele familiilor clasei de mijloc din Polonia și Rusia, mulți dintre ei adolescenți, plini de entuziasm în a construi o nouă societate, socialistă.<sup>25</sup> Formau un grup omogen, nu numai în ceea ce privește visele și aspirațiile lor cât mai ales în ceea ce privește trecutul lor: erau tineri, necăsătoriți, cei mai mulți veneau din Rusia.

<sup>23</sup> Laqueur, Walter, *op.cit.*, p. 276

<sup>24</sup> *Idem.*, p. 277

<sup>25</sup> *Ibidem*

Acești tineri au devenit sioniști ca rezultat al pogromurilor care au avut loc în Rusia<sup>26</sup>, dar și al revoluției (1905-1908). Pogromurile<sup>27</sup> anului 1881 i-au determinat pe foarte mulți dintre intelectualii evreii să se alăture cauzei naționale a evreilor. Anii care au urmat sunt martorii unei apropieri evidente a din ce în ce mai multor evrei, nu numai intelectuali dar mai ales tineri, de ideile socialiste. Astfel că în curând mișcare socialistă evreiască va cuprinde tineri muncitori, organizați în asociații.<sup>28</sup>

Diferența între ceea ce acești tineri sosiți în Palestina se așteptau să găsească și ceea ce au găsit a fost uriașă. Nu numai problemele specifice oricărei emigrări le-au îngreunat existența ci mai ales condițiile de viață și trai. Noii veniți trăiau în barăci sau corturi. Lipsa de muncă era iarăși un obstacol și poate cel mai important. Cei mai mulți dintre țăranii evreii preferau muncitori arabi mult mai ieftini și experimentați. Noilor veniți li se recomanda să se întoarcă în țările lor.<sup>29</sup> Cea mai mare parte a lor, 80 % dintre cei veniți între 1904 și 1906 s-au întors acasă sau au plecat în America, chiar din primele luni ale sosirii, însă cei care au rămas au devenit nucleul sionismului muncitoresc, ei fiind cei care mai târziu vor deveni șefii partidelor socialiste, mișcării sioniste și a statului Israel. Munca pentru ei era unica soluție de supraviețuire, era un "rău necesar", era singura soluție pentru problema evreiască.

Muncitorii erau grupați în „partide” rivale: Poale Zion și Hapoel Hatzair. La început, primul avea șase membrii, celălalt nouă, dar în numai cinci ani au ajuns la aproape 500 de membri. Dacă ceea ce i-au adus pe emigranții anilor 1904-06 în Palestina au fost ideile socialiste și interpretarea pe care Borochov a dat-o lor, schimbările pe care Poale Zion, de exemplu, le-a făcut, au fost determinate tot de ideile socialiste sau mai bine spus de aplicarea lor în spațiul pe care ei doreau să-l construiască.

Astfel, conceptul de luptă de clasă încă mai făcea parte din scrierile socialiste după care se ghidau, însă ceea ce a început să diferențieze Poale Zion în Palestina de Poale Zion în Rusia a fost tocmai imposibilitatea punerii acestor idei în practică în Palestina. Astfel că, în curând, Poale Zion s-a separat între cei care mai urmau ideile Poale Zion din Rusia și cei care au considerat construirea unui Poale Zion în Palestina care să servească

---

<sup>26</sup> *Ibidem*, p. 279

<sup>27</sup> Trebuie menționat că pogromurile anilor 1881 și 1882 au reprezentat un moment important în istoria modernă evreiască. Declanșate de acuzațiile aduse evreilor pentru asasinarea Țarului Alexandru al-II-lea, evenimentele cuprinse între anii 1881-1883 și 1884 au inclus celebrele legi adoptate în luna mai a anului 1882 (cunoscute și ca May Laws) dar și pogromul din Kiev din aprilie 1881. Aceste evenimente au determinat căutarea și găsirea unei soluții pentru emanciparea și integrarea socială a evreilor și au inspirat noi forme de organizare civică și politică, cum ar fi organizațiile Sioniste sau partidele socialiste.

<sup>28</sup> Ben, *op.cit.*, p. 92

<sup>29</sup> Laqueur, Walter, *op.cit.*, pp. 280-1

nevoilor prezente. Varianta Poale Zion în Palestina s-a organizat ca un partid, având şi un program politic, care poate fi considerat aproape o replică la programul politic al Poale Zion din Rusia, program politic care cuprindea şi teza lui Borochov privind posibilitatea investiţiilor în Palestina<sup>30</sup> cu scopul dezvoltării unei clase muncitoare evreieşti, pentru că doar investirea capitalului nu este suficientă.<sup>31</sup>

La început ezitând dar mai apoi plini de încredere Ben Zvi, Ben Gurion şi Israel Shochat au adus, aş putea spune o perspectivă personală ideologiei după care se ghidau, perspectivă care i-a îndepărtat şi mai mult de Poale Zion în Rusia. Ei au ajuns la concluzia că construcţia Palestinei nu trebuie lăsată la latitudinea istoriei şi a evoluţiei ei, ci istoria trebuie forţată în acest caz. Ei au considerat că trebuie să se distanţeze de ideologia Poale Zion din Rusia, ideologie care nu avea aplicabilitate în Palestina.<sup>32</sup>

Dar în timp ce Poale Zion încerca să-şi rezolve problemele ideologice, cei care au înţeles mult mai devreme drumul care trebuie străbătut au fost Hapoel Hatzair. Ei au înţeles că evreii în Israel se confruntă cu o situaţie diferită total de orice altă mişcare muncitorească. Pentru ei Socialismul era parte integrantă a mişcării naţionale evreieşti. Pentru ei sloganul era «victorie prin muncă» iar politica Hapoel era creşterea numărului muncitorilor evrei în Palestina cât mai mult şi cât mai repede şi, de asemenea, îmbunătăţirea condiţiilor de viaţă şi de trai, împreună cu creşterea investiţiilor. Filosofia lui A.D. Gordon surprinde cel mai bine acest aspect şi a avut o influenţă considerabilă asupra femeilor şi bărbaţilor care au format ceea de-a doua *alia*. Om, Natură, Muncă erau conceptele de bază ale gândirii lui Gordon.<sup>33</sup>

Curând diferenţele dintre cele două partide Poale Zion în Palestina şi Hapoel Hatzair nu au mai părut atât de mari. Mai mult aş putea spune că realitatea pe care Palestina o prezenta a determinat o apropiere între cele două partide şi a determinat apariţia cooperativelor agricole.

Aş putea spune, ca o primă concluzie, că influenţa ideologiei marxist-sioniste asupra membrilor celei de-a doua alia a avut un rol foarte important în iniţierea procesului de emigrare a acestor tineri în Palestina, dar şi în construirea primelor elemente de existenţă şi a primelor elemente de trai şi de viaţă.

Rolul acestor prime existenţe de viaţă şi elemente de trai a fost unul foarte important în această perioadă de început. Un astfel de element de trai şi viaţă a fost kvuţa, prima formă de organizare cooperatistă specifică.

---

<sup>30</sup> *Idem*, p. 283

<sup>31</sup> Avineri, Shlomo, *op.cit.*, p 149

<sup>32</sup> Laqueur, Walter, *op.cit.*, p. 284

<sup>33</sup> *Idem.*, p. 285

### Kvuța

Aceste sporadice și nesigure începuturi, apariția micilor grupuri muncitorești la Sejera, Kineret, Degania și Merhavia constituie originile kvuței<sup>34</sup>, o formă caracteristică unică și originală a mișcării muncitorești din Palestina.

Așa cum Iosef Bussel, unul dintre întemeitorii Deganiei spunea:<sup>35</sup>

*Kvuța* este creată din necesitatea vieții și dacă vreodată ar veni ceasul ca ea să dispară din lume, verdictul nu va fi dat într-o adunare. În orice caz amintirea ei va rămâne ca amintirea unei epoci strălucitoare din istoria muncii noastre. Venind acum 12 sau 15 ani, am găsit în colonii *haluțimi* entuziaști. Dar când i-am privit, pe ei și faptele lor, ne-am gândit că numai munca nu ajunge; cuprinsul *haluțim* se cere lărgit. Văzând că diversele colonii trăiesc din exploatarea muncitorilor, s-a întărit în noi dorința de a crea o formă de așezare care să ne oblige să, lucrăm pentru noi înșine și nu prin alții și fără stăpânii și supraveghetori. Am venit în Kinereth, am investit acolo sudoare și sânge, și totuși nu am găsit drumul. Am creat *Kvuța*, care a înglobat tot sufletul și toată existența noastră. *Kvuța* este destinată unor ținte diverse: să elibereze pământul din mâna proprietarilor și a supraveghetorilor; să devină un model de muncă agricolă, de cultură modernă; să cucerească terenuri noi și să dea imigranților posibilitate să învețe și să se obișnuiască cu munca. Deasupra tuturor acestora, *kvuța* a fost o experiență serioasă de a crea o viață de egalitate economică și de egalitate desăvârșită, între *haverimi* și *haveroth*.

Așa cum această mărturie surprinde, apariția *kvuței* este rezultatul unei necesități, iar dezvoltarea ei este rezultatul muncii și a experienței.

Dar *kvuța* nu a apărut numai ca rezultat al unei necesități, ci și ca rezultat al învingerii unor „prejudecăți”. Ideea unor așezări comune a fost prezentă în ideile socialiștilor dintotdeauna, dar ideea înființării unor așezăminte conform modelului comunist, lipsite de proprietate privată, era considerată a fi ceva fantastic iar primele așezări colective au fost rezultatul unor încercări grele sau ale erorii.<sup>36</sup>

Nu existau fonduri speciale pentru a susține aceste așezări comune și nici ferme care să susțină sau să ajute dezvoltarea agricolă a Palestinei, așa că unica soluție a fost ca pământul achiziționat prin Fondul Național Evreiesc (*Keren Kayemeth*) să fie închiriat. Această idee a venit de

<sup>34</sup> ‘Kvuța’ este denumirea generică a primelor forme de așezare comunală în Israel. Ulterior, aceste forme de așezare comunală au primit numele de ‘kibuț’.

<sup>35</sup> Benary, N. *Kibuț și Kvuța*, București, Biblioteca Hehaluț, 1945, pp. 10-11

<sup>36</sup> Laqueur, Walter, *op.cit.*, p. 288

asemenea pe fundalul dorinței multora dintre muncitorii evrei din fermele deja existente în Petah Tiqva și Rishon Lezion.

Astfel primul experiment în acest sens a fost în 1905 atunci când cinci muncitori din Kineret au semnat un contract cu biroul palestinian din Iafa pentru a lucra pământul din Um Juni pe cont propriu. În 1910, 10 bărbați și două femei s-au așezat în Degania sau așa cum mai poate fi numită „părintele kvuța”.<sup>37</sup>

Această așezare depindea în mare parte de veniturile pe care urmau să le aibă, iar o greșeală în acest sens ar fi avut consecințe fatale. Două ierni și două veri au trecut și în ciuda climei excesiv de dificile și a altor obstacole, noul tip de așezământ se anunța a fi un succes. În ciuda unor dificultăți inerente le-aș numi, Degania a fost un succes iar povestea s-a răspândit în Palestina și în rândul membrilor mișcărilor muncitorești socialist-sioniste de afară, apărând bineînțeles dorința de a stabili alte comune. La început a fost tendința de a dezvolta modele de așezări în același spirit și format cu cel al Deganiei, considerându-se că acest tip este cel mai bun.

Cu timpul ideologia kvuța s-a răspândit, cei mai mulți au văzut acest proiect ca cea mai rațională și potrivită formă de trai, și care poate fi răspândită la scară largă. Și ceea ce este cel mai important este faptul că kvuța constituia nu numai o realitate relevantă în Palestina ci constituia și o contribuție evrească socialistă în drumul spre o nouă societate.

Pe lângă ideea kvuța și cea a răspândirii acestei forme de existență agricolă un alt element care merită menționat și adus în discuție este activitatea colonizatoare sau mai bine spus „[...] patos de a crea puncte noi de așezare, de a deșteleni pământuri pustii, de a lucra pământuri, cuceritoare de poziții noi [...]”<sup>38</sup>

Rolul colonizării nu era numai acela de a „cuceri” noi pământuri ci și unul de a răspândi această nouă formă de organizare colectivă. În acest sens trebuie amintit Fondul Național Evreiesc (*Keren Kayemeth*), organizație evrească înființată în 1901, cu ocazia Congresului Zionist de la Basel, cu scopul achiziționării de pământ în Palestina.

### Concluzii

Am încercat în paginile acestei lucrări să aduc în discuție începuturile Sionismului așa cum poate fi regăsit în scrierile lui Ber Borochov dar și în Palestina. Am vrut să ofer imaginea unui ‘instantaneu’ atât din punct de vedere teoretic dar și din punct de vedere practic.

Intenția mea a fost aceea de a arătat influența pe care ideile unui teoretician al Sionismului respectiv Ber Borochov le-a avut asupra primelor persoane care au emigrat în Palestina.

---

<sup>37</sup> *Idem.*, p. 290-291

<sup>38</sup> Benary, N. *op.cit.*, p. 22

Teoria lui Borochov, teorie inspirată din Marxism, surprinde un aspect foarte important și anume luptele din interiorul unor clase. Aplicată situației populației evreiești această teorie surprinde luptele dintre clasa muncitorească evreiască și ne-evreiască pentru ceea ce Borochov numește condiții de producție.

În opinia sa cel mai important element al acestor condiții de producție este pământul sau mai bine spus teritoriul. De aceea el propune ca soluție pentru problema evreiască un pământ propriu pe care să se așeze, această soluție fiind Palestina.

Emigrarea celor care au format cea de-a doua *alia* precum și prima formă de existență cooperatistă pot fi văzute din perspectiva acestor idei ale lui Borochov. Oamenii care au ales să-și trăiască viața în Palestina, au pus bazele unor prime forme de existență economică, forme care s-au dezvoltat ulterior. Emigrarea lor în Israel a fost influențată atât de contextul istoric, social, dar și de cel ideologic.

Ideile socialiste au jucat un rol important la începutul secolului al XX-lea în ceea ce privește Sionismul, iar impactul pe care ele le-au avut merită studiate, cercetate și analizate atât din punct de vedere teoretic cât mai ales din punctul de vedere al impactului acestora în plan practic.

#### BIBLIOGRAFIE

**Avineri**, Shlomo, *The Making of Modern Zionism: the Intellectual Origins of the Jewish State*, New York, Basic Books, 1981

**Benary**, N., *Kibuț și Kvuta*, București, Biblioteca Hehaluț, 1945

**Borochov**, Ber, *Interese de clasa și problema națională*, Biblioteca Hehaluț, București, 1944

**Cohen**, Mitchell (ed), *Class struggle and the Jewish nation: selected essays in Marxism Zionism / Ber Borochov*, New Brunswick, N.J., Transaction Books, 1984

**Halpern**, Ben , *The Idea of the Jewish State*, Harvard University Press, 1976

**Laqueur**, Walter, *A History of Zionism*, New York, Holt, Rinehart and Wiston, 1972

**Wigoder**, Geoffrey, *Enciclopedia Iudaismului*, (traducere de Radu Lupan și George Weiner), București, Editura Hasefer, 2006.

## RESTITUTION ISSUES IN POST-WAR ROMANIA<sup>1</sup>

HILDRUN GLASS

### Abstract

*In what follows I will treat the question of theft and restitution of cultural assets in Romania from the perspective of theft and restitution of moveable assets.*

*I can only treat the issue within this larger perspective because, up to now, the question of stolen Jewish cultural assets in Romania as such has hardly been addressed.*

*As for the theft of Jewish cultural assets during the years of the Antonescu dictatorship, the current state of historical research provides us with few concrete details.*

*Thus, for example, if one examines the report in 2004 of the International Commission for the Study of the Romanian Holocaust, one will search in vain for information on this topic.<sup>2</sup> One will have the same experience if one consults the works of the two pioneers of historical studies on the persecution of the Jews in Romania, the late Jean Ancel and Lya Benjamin.<sup>3</sup>*

*Indeed, as recently as 2007 Jean Ancel's work, *The Economic Destruction of Romanian Jewry*, offered only sparse, anecdotal references to the theft of Jewish cultural assets.<sup>4</sup>*

*As for the restitution of Jewish cultural assets in the afterwar period, the situation is very much the same. Scholarly literature does not provide a clue; a public discussion on the issue never took place.*

*Therefore, we will first have to ask: Why is this the case? Why do we have such a dearth of information? Why, when the Holocaust in Romania is*

---

<sup>1</sup> *This paper has originally been presented 2009 at a conference in Berlin ("Jewish Cultural treasures in Europe after the Holocaust. Restitution and Relocation")*

<sup>2</sup> *Raport final*, Iași 2005. The full text of the report – both in Romanian and in English – is to be found under <http://www.inshr-ew.ro>, also on the website of Yad Vashem and the United States Holocaust Memorial Museum.

<sup>3</sup> Jean Ancel, *Transnistria, 1941–1942. The Romanian Mass Murder Campaigns*, 3 vols., Tel Aviv 2003; idem, *Contribuții la istoria României. Problema evreiască 1933–1944*, vol. 1, București 2001; vol. 2, București 2003. Lya Benjamin, *Legislația antievreiască*, București 1993; idem, *Problema evreiască în stenogramele Consiliului de Miniștri*, București 1996. See also: Radu Ioanid, *The Holocaust in Romania. The Destruction of Jews and Gypsies under the Antonescu-Regime 1940–1944*, Chicago 2000.

<sup>4</sup> Jean Ancel, *The Economic Destruction of Romanian Jewry*, Jerusalem 2007.



discussed, is the theft of Jewish cultural assets not a part of the discussion?

As I cannot go into detail concerning the question of cultural assets, I will explore the issues involving immovable and movable assets in general. The principles and problems that emerge here are the basis for formulating the questions concerning the restitution of cultural assets. In this regard it will be useful to sum up some basic facts on two areas:

1. What restitution issues were raised by the Holocaust in the territories controlled by the Antonescu regime?
2. How was the question of the restitution of movable assets treated in the afterwar period in Romania?

On this basis I will try in my conclusion to formulate some hypotheses on the reasons why, to this day, hardly anything specific can be said concerning the issue of Jewish cultural assets in Romania.

1. What restitution issues were raised by the Holocaust in the territories controlled by the Antonescu regime?<sup>5</sup>

The responsibility for the Holocaust on Romanian territory is born by the dictatorship of Ion Antonescu that lasted from September 1940 to August 1944. There had been anti-Semitic laws before this regime, the equality of the Jews had been undermined step by step. But Ion Antonescu moved from discrimination to mass murder.

Antonescu's anti-Semitic policy was not applied to all Jews in the same way. The differences in treatment were based on considerations of the degree of assimilation, social class, the date that Romanian citizenship had been acquired, and place of residence. It was primarily this last factor that proved decisive for the individual's fate.

One must distinguish between three separate geographical areas.<sup>6</sup>

### **I. Bessarabia and Bucovina**

During the interwar period these were Romanian provinces. 1940 the Soviet Union occupied Bessarabia and northern Bucovina, only to be reconquered by Romania in a joint military campaign with Nazi Germany in the summer of 1941.

At that time northern Bucovina was reunited with southern Bucovina that had remained Romanian territory. Subsequently the Dorohoi district that had been removed from the Moldavian region, was added to these to form the province of Bucovina. Bessarabia's borders remained unchanged. The Romanian government viewed both Bucovina and Bessarabia as Romanian territories. But they were administered by a special regime. In

---

<sup>5</sup> This part is mainly based on *ibidem*.

<sup>6</sup> I will leave out Northern Transylvania, because this province was Hungarian territory from 1940 to 1944 and the Romanian government was not responsible for the theft of Jewish property during this period – responsible were Germany and Hungary.

these provinces Antonescu installed a governor who was directly responsible to him and who was charged with carrying out fundamental reforms in accordance with Antonescu's concept of the state.

## **II. Transnistria**

A strip of land in the southern Ukraine – bordered in the West by the Dnieper and in the east by the Bug - was overrun in the summer of 1941 by German and Romanian troops.

In the treaty of Tighina on August 30, 1941 this region, called Transnistria, was placed under Romanian administration, but the Germans retained a few privileged rights. As early as August 19, 1941 Ion Antonescu installed a Romanian civil administration in the areas east of the Dniester. The first decree of Transnistria's Romanian governor, Gheorghe Alexianu, was issued on this day. In the beginning it appears that the Romanians considered annexing the territory. But fundamentally the Romanian regime looked upon Transnistria as a territory under temporary occupation.

## **III. "Central Romania"**

I would like to introduce this term to designate the territory of the Romanian state excluding Bessarabia, Bucovina, Transnistria,

The Commission for the Study of the Holocaust in Romania estimates that between 280,000 and 380,000 Jews were killed in the areas ruled by Romania. The border that meant the difference between life and death ran between "Central Romania" on the one side, and Bessarabia, Bucovina, and Transnistria on the other. Approximately 15,000 Jews were murdered in "Central Romania"; another 45,000 to 60,000 were murdered in the summer of 1941 during the first weeks of the reconquest of Bessarabia and Bucovina; the survivors in both provinces were then deported to Transnistria. There 300,000 to 400,000 Jews were either murdered or suffered death from destitution, cold, hunger, and disease. This number includes both Jews deported from Bessarabia and Bucovina and ghettoized native Ukrainian Jews.<sup>7</sup>

Back to the issue of Jewish property, under the Antonescu regime Jews in "Central Romania" were dispossessed of all real estate. Businesses and firms were left in Jewish ownership, but they were required to accept an external overseer who watched over the business and the reduction of Jewish employees. Jews in this region were not dispossessed of their movable assets, even if some objects of everyday use were confiscated at different occasions: radios, bicycles, skis, etc. But art objects and cultural assets as such were not the focus of any general or specific measures.

---

<sup>7</sup> *Raport final*, Iași 2005, p. 176, 178.

Also the structure of Jewish communities remained intact: 1042 buildings owned by Jewish communities were expropriated, but synagogues and cemeteries in use were exempt.<sup>8</sup>

Again, the Jews of Bessarabia, Bucovina and Transnistria fared much worse. They lost everything they had, immovable as well as movable assets. Private persons, organizations and communities were affected alike.

With the reconquest of northern Bucovina and Bessarabia in the summer of 1941 the Romanian legal system was reinstalled. In regard to the treatment of Jewish property and assets several measures were introduced that had been in operation in "Central Romania" since the autumn of 1940. As far as the movable assets of the Jewish populations of Bessarabia and Bucovina are concerned, there were no public laws that called for complete confiscation. However, from the very beginning of the renewed Romanian rule, the confidential orders to military commanders and local police forces stated the principle that henceforward all Jewish property belonged to the Romanian state.

Complete dispossession came about, first through ghettoization, and second through deportation to Transnistria.

Once the ghettoization had taken place (it was not always the case that this took place first, many Jews were deported immediately), the Jews were generally permitted to take some household goods and valuables with them. However in the ghettos themselves they were then forced by the field office of the Romanian National Bank to change monetary assets into Reichskassenscheine or rubels at a ridiculous exchange rate and to sell their gold and jewelry at a fraction of its value. Such was the practice in the ghettos of Czernowitz, Kischinew and Odessa.

In the deportation process that followed all objects of value still in the Jews' possession were confiscated. The deportees were only permitted some food, a bit of clothing, and a small amount of rubels or Reichskassenscheine.

The apartments that the Jews had been forced to abandon were inventoried and sealed. Valuables, jewelry, money, precious metals, paintings, carpets, furs, table service, and porcelain, were seized by representatives of the National Bank or the Ministry of Finance. Part of this inventory was taken to collection points and from there passed on to state authorities or was publicly auctioned.

This is what was supposed to happen according to the formal decrees. In reality things were quite different. A competition arose between the organized looting by state officials and the unorganized looting and blackmail by neighbours, chance profiteers, civil servants, members of the military, individual criminals, and marauding bands.

---

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 190–191.

In many places the houses that had been sealed were broken into and plundered. The stolen goods collected in state depots were pilfered by military and civilian employees. On their long and arduous marches the deported were robbed not once but repeatedly. Everywhere theft, corruption, and the black market increased dramatically.

*Some remarks on Transnistria:* Romanian laws were not valid in Transnistria which was ruled by occupation law. The basis of the legal status of the Jews in Transnistria was Gheorghe Alexianu's decree 23 from November 11, 1941. It did not permit the Jews to leave the camps and ghettos to which they had been consigned. They were obliged to be available for the forced labor that had been imposed upon them. The decree did not even mention Jewish property. The Jews from Bessarabia and Bucovina arrived with few belongings; the local Ukrainian Jews lost their mobile property through ghettoization within Transnistria. (Immobile property had long been taken by the Soviet state.)

It should also be mentioned that in Bessarabia, Bucovina, and Transnistria the Germans participated in the actions against the Jews, especially during the opening weeks of the war. But even later there were islands of German sovereignty within Transnistria, primarily in the "Volksdeutsche"-settlements. Thus the German authorities also had ample opportunity to enrich themselves.

How was the question of the restitution of moveable assets treated in the years of the Communist seizure of power?<sup>9</sup>

When the regime of Ion Antonescu was overthrown August 23, 1944 Romania changed to the allied side. By that time around 285,000 Jews lived on Romanian territory: "Central Romania" and southern Bucovina – northern Bucovina and Bessarabia and Transnistria were now again part of the Soviet Union. The number of the Jewish population increased to 428,000 in 1948, due to the reintegration of northern Transylvania, the return of survivors from various camps and the influx of refugees trying to reach Palestine. Outside of the Soviet Union, this constituted the largest Jewish minority in Europe.

The laws passed by the Romanian state to deal with restitution issues were oriented to the legal conditions of "Central Romania" under the Antonescu regime. The particular situation and claims of the survivors in Bessarabia and Bucovina were not really taken into account.

The armistice signed on September 13, 1944 in Moscow obliged Romania to suspend all laws that discriminated against persons due to their

---

<sup>9</sup>This part of the paper is mainly based on Hildrun Glass, *Minderheit zwischen zwei Diktaturen. Zur Geschichte der Juden in Rumänien 1944–1949*, München 2002.

ethnic origin.<sup>10</sup> In the autumn of 1944 the Romanian government began to abolish the anti-Semitic legislation one law at a time. However this method was complicated and not very satisfactory. On December 19, 1944 the coalition government under Prime Minister Rădescu, in accord with a proposal from the Communist Minister of Justice, Pătrășcanu, passed a law that abolished in one step all the legislation that had been promulgated against the Jews – including all administrative measures and judicial decisions based on such legislation.<sup>11</sup>

Among other things, the law provided that all goods that had been confiscated by the state should be returned to their owners. Further the state should make up for any loss of value and, on the other hand, should the value has increased, the rightful owner should make up the difference. This law also announced the intention to pass a specific law for recompensation and restitution for the nationalization of assets and property.<sup>12</sup>

However it is significant that such a law, specifying the administrative procedures to be followed, was never passed, not even after the signing of the Treaty of Peace February 10, 1947 which stipulated that Romania would either return all the goods and property that had been taken from the Jews, or that those who had suffered such losses should receive full compensation.

Just how little the Romanian regime was inclined from the beginning to honor such terms, is revealed in the way the Council of Ministers discussed the topic at the time of the signing of the treaty. The foreign minister voiced the opinion that Romania had already done everything necessary, the Prime Minister said, he hoped the Romanian Jews would be wise enough not to insist on the protection the peace treaty offered them.<sup>13</sup>

Still, with all this unwillingness and the very cumbersome procedure required (one had to go to court in every single case), the Jews, who had lived in “Central Romania” under the Antonescu regime, had at least some of their former real estate restituted: e.g. houses and flats for personal use,

---

<sup>10</sup> Stelian Neagoe (ed.), *Istoria politică a României 1944–1947. Crestomația tranziției dintre două dictaturi*, București 1996, p. 54.

<sup>11</sup> OSS, New Law abolishing anti-Jewish laws passed, 21.12.1944 (GR-92). National Archives (College Park), RG 226, E 108, box 85. Savel Rădulescu, *Memoriu asupra executării Convenției de Armistițiu*, 23.1.1945. In: Marin Radu Mocanu (ed.), *România și armistițiul cu Națiunile Unite. Documente*, București 1995, p. 180–181.

<sup>12</sup> Situația legislației reparatorie după 23 August 1944 la dată de 31. Decembrie 1946, 9.1.1946. Yad Vashem, Filderman archives P/6–25.

<sup>13</sup> Observațiunile Consiliului de Miniștri privitoare la proiectul Tratatul de pace. 1.2.1947. In: Ioan Scurtu (ed.), *Viața politică în documente. 1947*, București 1994, p. 60–75 (especialy p. 62, 69, 73). See also Marin Radu Mocanu (ed.), *România în anticamera de Pace de la Paris, Documente*, București 1996, p. 397–412.

some of the buildings owned by Jewish communities. Their confiscated mobile property was in most cases also returned to them.

Here again, the Jews who had survived in Bessarabia and Bucovina were especially hard hit: They had lost everything, but nothing was restituted, nor did they receive any compensation from the part of the Romanian state.

Even when the surviving owners of state confiscated assets could be clearly identified, for example by the receipts they held from the National Bank, they were not recompensed. Not only were individuals denied the return of their property, but also Jewish organizations as well, who tried to get hold of some of the assets on behalf of the survivors.

The peace treaty of 1946 stipulated that heirless property should be transferred to the Jewish communities. In June 1947, the General Secretary of the Association of Jewish Communities (FUCE), Lascăr Șaraga, drew a sobering balance. In answer to an inquiry the customs office admitted that it had a great deal of objects of every kind that had been taken from the Jews as they left Romanian territory during the deportation to Transnistria. Nevertheless the government refused to turn these assets over to the FUCE. This refusal was not made openly but with dilatory excuses. In December 1946 the Minister of Finance (Alexandrin) had told the Federation (Șaraga and Filderman) that the legal prerequisites for such a step did not exist. Following further inquiries on the part of the FUCE the office of the Prime Minister had stated in February 1947 that a law to this effect was being prepared. But, again, nothing came of it, such a law was never promulgated.<sup>14</sup>

A further complication interfered with the process of the restitution of Jewish property. The Soviet Union's claims to compensation and restitution took precedence before all others and the Soviet occupation authorities collected everything that they took to be stolen Soviet property. As a matter of fact, the Romanians in their retreat from Transnistria had not only dismantled entire factories, but had also relocated all kinds of other goods: from the street cars in Odessa, to the art treasures of its museums, to the costume wardrobe of the opera.<sup>15</sup>

The Soviet Union implicitly laid claim to all property that had belonged to the Jews in Bessarabia, Bucovina and Transnistria and which had been taken to "Central Romania". (Although they could not retrieve it in all cases – as we have seen from the story with the Jewish goods still kept by the customs office).

---

<sup>14</sup> L. Șaraga, Nota informativă, 12.6.1947. Centrul de Istorie a Evreilor din România, București, Arhiva, fond VII, dosar 149, p. 66.

<sup>15</sup> During his trial in May 1946 Ion Antonescu said that this was done in order to save the art treasures. *Procesul Mareșalului Antonescu*, București 1996, vol. 1, p. 209.

Jewish property that had fallen into German hands was also claimed by the Soviet Union, independent of who the original owners were.<sup>16</sup>

### ***Concluding remarks***

Let me return to the question I raised at the beginning of my paper: Why, to this day is the theft and the restitution of Jewish cultural goods not an issue in Romania - neither in the scholarly world nor in public discourse?

In my view the following factors may help to explain this phenomenon:

1. The complete confiscation of Jewish movable assets took place almost exclusively in the territories that Romania subsequently lost to the Soviet Union.

It was in these same provinces that the overwhelming majority of Jews was murdered or suffered death as a result of anti-Semitic measures.

After August 23, 1944 the Soviet Union demanded for itself the restitution claims of the residents of the territories that had been under Romanian rule. This left little room for Jewish claims.

2. The Antonescu regime had not set up organizations specializing in the looting of art objects and cultural artifacts as such. These categories were not present in the minds of the Romanian authorities under the Antonescu regime. Their focus was on the broader category of "objects of value". They were not intent on acquiring art objects or cultural assets: they looked for any object that had exchange value.

3. The archives in Romania and Russia, which might provide information concerning the confiscation of property, were closed until 1989. Their opening up proved to be a difficult process. The results – even now – are not entirely satisfactory.

Still closed are the relevant archives of the institutions that organized the expropriation. Primarily it is the Romanian National Bank that must be considered here, due to the central role it played in the confiscation of Jewish movable assets.

The fact was established in Jean Ancel's research. It was precisely this archive that remained closed to him (and others) so that even today we do not know what data may have survived.

---

<sup>16</sup> See Wilhelm Filderman's complaint to the US representative in the Allied Control Commission, 17.5.1946. National Archives (College Park), RG 319, entry 85, ID 285240.

## EVREII ÎN ISTORIOGRAFIA ROMÂNĂ ȘI MAGHIARĂ

LADISLAU GYEMANT

Apariția problematicii evreiești în istoriografia română și maghiară este strâns legată de afirmarea, la sfârșitul secolului XVIII și prima jumătate a secolului XIX, a tendințelor de integrare a comunității evreiești în societatea europeană modernă prin dobândirea emancipării civile. Procesul de formare a identității naționale evreiești din Transilvania în prima jumătate a secolului XIX prezintă, la o analiză comparativă a surselor aduse la lumină de cercetarea ultimelor decenii prin examinarea documentelor programatice ale mișcărilor de emancipare ale vremii, un sistem argumentativ izvorât din filosofia Luminilor, cu accent pe drepturile omului și toleranță, cerând un echilibru între îndatoririle și beneficiile publice, introducând argumentul pragmatic al interesului statului și societății în general de a-și integra toți membrii în calitate de cetățeni utili și loiali, conștienți de drepturile și îndatoririle lor deopotrivă. Liberalizarea economiei prin înlăturarea celor mai anacronice piedici medievale ale modernizării îndruma politica oficială în același sens rațional.

Mentalitatea nobiliară prevalând însă în perioada menționată în vederile membrilor elitei politice a vremii, dreptul istoric reprezenta încă un argument important în luarea deciziilor. Această stare de fapt determină liderii de opinie ai evreilor din Transilvania să apeleze la argumentația istorică a prezenței în teritoriile pe care le locuiesc încă din vechime, invocându-se totodată statutul mult mai favorabil de care s-au bucurat în Evul Mediu, statut pierdut nu din vina lor, ci pe nedrept, ca urmare a vicisitudinilor vremurilor trecute. Ei solicită deci nu drepturi sau privilegii noi, ci reîntoarcerea la o situație pe care au avut-o odinioară și a cărei restaurare, în conformitate cu dreptul istoric, este o îndatorire morală a guvernanților. În timp ce reprezentanții iluminismului românesc, ai Școlii Ardelene, urmăresc realizarea acestui obiectiv prin crearea unei istoriografii naționale care să ofere argumentația istorică a programului național de emancipare, evreii din Transilvania, la rândul lor, își propun completarea arsenalului argumentativ al programului formulat prin aducerea în discuție a dovezilor istorice care atestă vechimea locuirii evreiești în acest spațiu, statutul mai favorabil deținut în Evul Mediu, pierdut fără a se fi făcut vinovați de vreun act care să justifice un atare abuz, cu concluzia firească a îndreptăririi unei reveniri la drepturile de care s-au bucurat odinioară.

În spiritul acestor aspirații și necesități este formulat și publicat într-un organ de presă brașovean, la începutul anului 1846, tocmai în momentul în care speranțele într-o rezoluție favorabilă a noii diete se înfiripau în opinia



publică evreiască, un memoriu adresat de fruntașii evrei celebrului istoric al vremii, contele Iosif Kemény, pentru a cerceta și scoate la lumină dovezile și mărturiile dăinuirii lor istorice în principat. Ei solicită aceasta, întrucât evreii – “cel mai vechi popor din istoria universală” – chiar dacă nu sunt foarte numeroși în Transilvania, nu pot lipsi din istoria acesteia, ca și din cea a întregii Europe. Ca punct de plecare se invocă tradiția legendară a chemării lor de către Decebal, după distrugerea Templului din Ierusalim, pentru a lupta împreună împotriva romanilor, toponime ca Aiud, Tâlmaci sau Beclean fiindu-le atribuite drept dovezi ale unei atari colonizări timpurii. În Evul Mediu, ei s-ar fi bucurat de un statut social favorabil sub regele Andrei al II-lea, fiind încă acceptate căsătoriile mixte în Ungaria, iar în Transilvania, înainte de Reforma religioasă, fiind recunoscute două religii creștine (cea catolică și cea ortodoxă), precum și religia iudaică. Ceea ce doresc acum evreii, într-un moment în care “toate națiunile se străduiesc să scoată la lumină istoria lor pentru a trage învățăminte și a se consola, pentru a se raporta la modele demne de urmat, pentru a-și făuri un viitor din rămășițele trecutului”, este “o judecată nepărtinitoare”, o istorie care “să-i ferească de greșelile înaintașilor și să ofere o direcție pentru viitor”, astfel încât “să intre cu prudență și rațiune în rândul popoarelor europene.

În condițiile în care problema emancipării se impune tot mai mult în atenția opiniei publice și a vieții politice din Transilvania, o importanță deosebită dobândește atitudinea și inițiativa celor direct interesați, a comunităților evreiești, în vederea conturării unor soluții viabile. Concomitent cu lupta zilnică dusă pentru supraviețuire la nivel local, fruntașii evrei formulează revendicări de anvergură mai largă, referitoare la întregul Principat și pregătesc o acțiune petiționară la nivel dietal în vederea promovării cauzei emancipării civile. Ei solicită și obțin din arhivele principatului copii ale documentelor ce atestă drepturile și privilegiile dobândite de comunitatea evreiască din partea principilor Transilvaniei în secolul al XVII-lea, care pot constitui precedente pentru îmbunătățirile solicitate în statutul propriu. Pe baza acestor premize, este înaintat dietei de la Sibiu din 1837 – 1838 un memoriu în numele comunității evreiești din Alba Iulia, singura legal recunoscută de legile principatului, în care se solicită drept de locuire pretutindeni în țară, practicarea liberă a agriculturii, meșteșugurilor și comerțului, trecerea tuturor evreilor din Alba Iulia sub patronajul Episcopiei Romano-catolice, conform privilegiilor pe care le dețin din vremurile precedente. Deși nu lipsesc în actul revendicativ înaintat dietei referirile de ordin istoric, ele privesc însă doar istoria generală mai veche sau mai nouă a poporului evreu (expulzările medievale, Sanhedrinul din epoca napoleoniană, progresele emancipării în Europa și America), fără a aborda însă istoria specifică a comunității evreiești transilvănene. Cum în mentalitatea nobiliară a factorilor de decizie din forul legislativ al principatului, cărora li se adresau revendicările formulate, dreptului istoric îi revenea o pondere importantă, fruntașii evreilor ardeleni își propun

completarea arsenalului argumentativ al programului formulat prin aducerea în discuție a dovezilor istorice care atestă vechimea locuirii evreiești în acest spațiu, statutul mai favorabil deținut în Evul Mediu, pierdut fără a se fi făcut vinovați de vreun act care să justifice un atare abuz, cu concluzia firească a îndreptării unei reveniri la drepturile de care s-au bucurat odinioară. Aceste elemente își găsesc locul într-un nou memoriu, înaintat în 1851 guvernului de la Viena, caracterizat prin accentul pus pe latura istorică, argumentându-se, într-un spirit ce amintește izbitor de alte acte programatice similare ale mișcărilor naționale revendicative din epocă (de pildă *Supplexul* românesc și memoriile care i-au urmat), prin referințele la vechimea evreilor în principat și drepturile deținute anterior, pierdute prin vicisitudinile vremurilor, fără a se fi făcut vinovați de fapte care să justifice o atare degradare a statutului lor.

După aceste antecedente, în care rolul istoriei se instrumentalizează în vederea dobândirii unor obiective social-politice de vitală însemnătate, după realizarea în practică a acestora prin emanciparea civilă dobândită de evreii din Ungaria și Transilvania în 1867, cercetarea istorică intră pe făgașul unor preocupări științifice menite a reconstitui evoluția unei conviețuiri de peste o jumătate de mileniu, documentate prin surse de tot mai mare varietate și anvergură, scoase la iveală de demersuri inspirate de pozitivismul dominant al epocii. În acest proces de considerabilă lărgire a bazei documentare privind istoria evreilor din Transilvania, în prim-plan se situează arhivele instituțiilor de stat, centrale și provinciale, care conțin un mare număr de documente privitoare la structura demografică și socio-profesională a societății evreiești, locul evreilor în viața economică și socială, statutul lor juridic, dezbaterile dietale asupra situației evreilor, politica oficială în raport cu ei, memoriile și petițiile înaintate de comunitățile evreiești în vederea îmbunătățirii acestei situații, cu obiectivul strategic al dobândirii drepturilor cetățenești. Materialul documentar provenit din astfel de surse oficiale aruncă lumini și asupra structurilor interne ale societății evreiești, în condițiile în care oficialitatea intervine pentru reglementarea unor conflicte sau pentru impulsionearea tendințelor de reformă. Informații mult mai bogate în această ultimă privință ne oferă arhivele comunităților, în măsura în care ni s-au păstrat, ele având mult de suferit, mai ales în nordul Transilvaniei, ca urmare a perioadei Holocaustului. Ele ne dezvăluie evoluția organizării comunitare, raporturile între comunități și rabinat, statutele și modul de funcționare al instituțiilor de cult și învățământ, ca și tendințele de înnoire a acestor structuri, cu inerentele conflicte între adepții tradiției și inovației. Cronici ale vieții comunitare colorează informația arhivistică prin pitorescul amănuntului semnificativ și nota de subiectivitate inerentă abordării memorialistice.

Ceea ce aduce însă cu deosebire epoca la care ne referim din punctul de vedere al lărgirii sferei documentării este proliferarea presei periodice, o sursă de mare importanță atât prin informațiile pe care le furnizează, cât și

prin atitudinile și mentalitățile pe care le reflectă într-un mod mai direct și mai liber decât actele oficiale. Pe lângă multitudinea știrilor și datelor privitoare la prezența evreiască în contextul economic, social, demografic, politic sau cultural pe plan local, provincial, al Imperiului Austriac, al Europei sau la nivel global, presa oferă prilejul unor dezbateri de idei privind prezentul și viitorul societății evreiești, în care reprezentanții diferitelor orientări au posibilitatea de a-și expune și confrunța punctele de vedere în probleme cruciale ca emanciparea, asimilarea, naturalizarea, reforma cultului și a instituțiilor comunitare, o mai bună cunoaștere a punctelor de vedere reciproce permițând și breșe semnificative în zidul despărțitor al prejudecăților persistente.

Având în vedere aceste posibilități documentare cuprinzătoare și interesul din ce în ce mai marcat asupra problematicei evreiești, preocupările istoriografice consacrate vieții evreilor din aria la care ne referim apar și iau amploare în jumătatea de veac premergătoare primului război mondial. O lucrare deschizătoare de drum a lui Leopold Löw din 1874, care pune în circulație documentația esențială privind lupta de emancipare a evreilor din Ungaria și confruntările dintre tendințele de reformă internă și partizanii tradiției, este urmată, peste cinci ani, de o primă încercare de sinteză a istoriei evreilor din această parte a Europei, datorată lui Josef Bergl, care oferă un bun punct de plecare pentru preocupările monografice ulterioare, centrate pe anumite zone sau problematice. Astfel, în cadrul amplei mișcări monografice din ultimele două decenii ale secolului XIX și primii ani ai secolului următor, lucrările consacrate istoriei unor comitate (Arad, Bihor, Solnoc-Dăbâca, Sălaj) sau orașe (Arad, Cluj, Gherla) aduc la lumină informații relevante și importante privind viața și statutul comunităților evreiești din zonele respective în decursul evoluției lor în timp.

Treptat, acestor inițiative din mediul neevreiesc li se asociază tendința tot mai marcată a unor istorici evrei de a pune în valoare tradițiile comunității proprii. Apar astfel lucrările, indispensabile până astăzi pentru cercetător, ale lui Mathias Eisler privind evreii din Marele Principat al Transilvaniei (cu deosebită privire asupra evoluției istorice a instituției Șef-rabinatului și organizarea comunitară internă, în lumina izvorului de importanță unică reprezentat de pinkasul comunității din Alba Iulia), ca și cele ale lui Iacob Singer și Maurițiu Löwy pentru istoria evreilor din Banat și Timișoara. O lucrare bine documentată, utilă până astăzi, consacră în 1912 arhivarul orașului Oradea, Ludovic Lakos, istoriei evreilor din acest centru de mare tradiție pentru viața comunitară. Abordarea unor problematice specifice aduce realizări relevante prin prelucrarea monografică a istoriei instituțiilor de învățământ evreiești, ca și prin reconstituirea aportului și participării evreilor la Revoluția de la 1848.

Pe baza materialului acumulat, apar în mod firesc aspirațiile spre sinteză. Într-o primă încercare de abordare de sine stătătoare a perioadei

care ne interesează aici, Sigismund Groszmann aduce în 1916-1917 o imagine generală a istoriei evreilor din Ungaria și Transilvania la mijlocul secolului XIX, cu accent deosebit pe problema emancipării și a reformelor interne. Istoria evreilor din Ungaria a lui Ludovic Venetianer, publicată în 1922, rămâne până astăzi o referință sigură atât din punct de vedere documentar, cât și prin interpretările sale. Lucrarea enciclopedică a lui Petru Ujvári din 1929 reprezintă o contribuție unică în genul ei, la care cercetarea recurge cu folos. Concomitent, în epoca dintre cele două războaie mondiale continuă direcțiile de cercetare consacrate din perioada anterioară, cu prelucrări monografice locale sau abordarea unor probleme ca emanciparea sau prezența evreiască în evenimentele Revoluției de la 1848. O literatură cu tentă antisemită analizează materialul documentar cu intenționalitatea tot mai vădită a justificării unei politici maligne prin instrumentalizarea istoriei.

În condiții istorice asemănătoare debutează preocupările privind istoria evreilor în vechea Românie (incluzând Moldova, Țara Românească, Dobrogea, Bucovina, Basarabia). Iluminismul evreiesc, care debutează la mijlocul secolului XIX cu deosebire prin activitatea multilaterală și laborioasă a lui Iuliu Barasch, supranumit pe drept cuvânt „Mendelssohn al României”, impulsionează interesul pentru istoria proprie mai cu seamă în condițiile în care problema emancipării cetățenești devine preocuparea dominantă a societății evreiești din această parte a Europei în jumătatea de secol premergătoare primului război mondial. După ce speranțele puse în rezolvarea favorabilă a acestei aspirații, pe temeiul participării evreiești entuziaste și semnificative evreiești la efortul Războiului de Independență din 1877-1878 și a sprijinului internațional din partea Marilor Puteri, se dovedesc neîntemeiate, cercetarea istorică și argumentele pe care ea le poate oferi dezbaterii politice contribuie la apariția și proliferarea preocupărilor de această natură. O *Societate istorică Iuliu Barasch*, inițiată în 1886 de Moses și Elias Schwarzfeld, lansează proiectul ambițios al publicării unui corpus de izvoare privind istoria evreilor din România, care să stea la baza unei serii complete de descrieri ale comunităților existente din toate punctele de vedere, după un plan unitar, rezultatele urmând a fi comunicate opiniei publice românești și evreiești deopotrivă prin publicații periodice: *Analele Societății istorice Iuliu Barasch*, *Anuarul pentru israeliți*, *Revista israelită*. O ediție a responselor rabinice din secolele XVI - XVII figura de asemenea printre proiectele formulate.

Rezultatele concrete, chiar dacă nu au reușit să materializeze întru totul cele proiectate, au oferit totuși, printr-o serie de contribuții de valoare durabilă, atât documentară cât și interpretativă, privind structurile economice și demografice ale societății evreiești din spațiul românesc, instituțiile comunitare reprezentative în decursul evoluției lor istorice, contribuția evreiască la dezvoltarea culturală din această parte a Europei,

un impuls inițial fertilizant și inspirator pentru conturarea unei astfel de linii de preocupare istoriografică.

În pofida atmosferei încărcate de tensiunile politice ale vremii și a polemicii acute pe tema emancipării cetățenești, ecouri semnificative se înregistrează și în istoriografia românească a epocii, prin contribuția semnificativă a unor personalități de prim-plan de talia lui Bogdan Petriceicu - Hașdeu, autor al unei *Istории a toleranței religioase la români*, și mai cu seamă a lui Nicolae Iorga, care elaborează prima sinteză dedicată *Istoriei evreilor în țările noastre*, în anul 1913.

După primul război mondial, în noile cadre politice ale României Mari și în condițiile emancipării civile consfințite pentru evrei de Constituția din 1923, preocupările de istorie revin și aici în limitele firești ale unor cercetări științifice mai bine delimitate față de obiectivele politice imediate. O *Societate de Studii iudaice*, inițiată de M. A. Halevy, editează revista „Sinai”, care dobândește un real prestigiu științific prin calitatea publicațiilor pe care le găzduiește în paginile sale. Începe o muncă de construcție a temelilor documentare ale unei istorii a evreilor din România, o primă colecție de izvoare privind secolele XVIII-XIX fiind editată de Scarlat Callimachi și S. Cris Cristian. După tragicele cezuri provocate de perioada celui de-al doilea război mondial și a Holocaustului, această direcție este continuată în 1947 de o colecție documentară publicată de Lazăr Rosenbaum privind perioada 1476-1750.

Instaurarea regimului comunist (mai cu seamă în varianta sa stalinistă) pune însă un adevărat embargo asupra cercetărilor privind istoria evreilor în ambele istoriografii care constituie obiectul prezentei noastre analize. Investigarea istoriei evreilor din spațiul acesta se transferă în centre științifice situate în afara lui, fie că e vorba de universități din Israel, din Statele Unite sau din Europa occidentală. Producția acestora se concentrează asupra unor aspecte demografice, sociale, dar mai cu seamă asupra comunităților grav afectate de Holocaust, o literatură a cărților memoriale consacrate acestora, inegală ca realizare științifică și acribie, aducând totuși la lumină numeroase date, fapte, mărturii utile reconstituirii istoriografice veridice. Toată această producție este repertorizată într-o extrem de utilă bibliografie privind istoria evreilor din România, publicată în 1991 de Centrul Goren Goldstein de la Universitatea din Tel-Aviv și a cărei continuare este în pregătire la Centrul Carmilly din Cluj.

După 1990, în noile condiții politice generate de prăbușirea comunismului, se înregistrează o adevărată renaștere a cercetărilor privind istoria evreilor. Subiectul devine, pentru prima oară, parte integrantă a curriculei universitare, pentru a-și găsi apoi locul și în programa învățământului preuniversitar, mai cu seamă prin predarea Holocaustului și a învățămintelor sale. O adevărată rețea de instituții specializate la Cluj și București, la Iași și Craiova, la Budapesta, Pécs, Miskolcz sau Debrecin, se adaugă celor de la Universitatea Ebraică din Ierusalim, de la Diaspora

Research Institute din Tel-Aviv, de la Oxford, New York, Berlin, Paris, Montpellier etc. Publicații de specialitate de o remarcabilă continuitate și incontestabil nivel științific (*Studia Judaica* de la Cluj, cu 16 volume apărute în perioada 1990-2008, *Studia Hebraica* din București, *Studia et Acta Historiae Judaeorum Romaniae* din Iași, *Mult és Jövő, Hungaria Judaica* din Budapesta, *Uj Kelet* din Ierusalim) oferă posibilitatea comunicării rezultatelor și confruntării critice de opinii.

În acest context favorabil, munca de editare a izvoarelor înregistrează progrese evidente. Colecția *Izvoare și mărturii referitoare la evreii din România*, inițiată de Centrul de istorie de pe lângă Federația Comunităților Evreiești din România, a ajuns în cele cinci volume publicate până la anul 1850. Alte colecții paralele ale aceluiași Centru publică volume de documente privind evreii din România la sfârșitul secolului XIX și primele două decenii ale secolului XX, precum și din tragica și disputata perioadă a anilor 1940 - 1944, marcate de dictatura antonesciană. O colecție de documente inițiată la Iași editează material documentar relevant privind înregistrările statistice privitoare la prima jumătate a secolului al XIX-lea în Moldova. O serie de publicații de documente în regeste a fost inaugurată la Cluj cu două volume referitoare la evreii din comitatul Satu Mare în secolul al XVIII-lea.

Cea mai importantă contribuție de această natură în cadrul istoriografiei maghiare este monumentală colecție *Monumenta Hungariae Judaica (Magyar - Zsidó Oklevéltár)*, ajunsă la volumul XVIII. Instrumente de lucru de mare utilitate a realizat Centrul de cercetare iudaică de la Budapesta din cadrul Academiei Ungare, prin editarea repertoriului arhivistic privind sursele istoriei evreilor din Ungaria, a repertoriului presei evreiești de limbă maghiară, a tipăriturilor mărunte de referință evreiască, a registrelor de stare civilă rabinice. Și în istoriografia ungară a ultimelor decenii referințele la perioada Holocaustului au dobândit o poziție de prim-plan, publicându-se, pe lângă numeroase mărturii documentare și de istorie orală sau locală, recensământul general al comunităților evreiești din Ungaria realizată în aprilie 1944, în preajma distrugerii lor prin Holocaust.

Pornind de la acest temei documentar din ce în ce mai larg și mai relevant, contribuțiile monografice și cercetările consacrate unor domenii tematice sau arii teritoriale circumscrise pregătesc terenul pentru realizări care să vizeze sinteza dorită a istoriei evreilor din această parte de lume. Preocupările stăruitoare ale profesorului Carol Iancu din Montpellier au generat, timp de peste patru decenii, cuprinderea istoriei evreilor din vechea Românie și din România Mare într-o serie de sinteze care oferă o imagine realizată pe baze metodologice bine definite și respectate a perioadei istorice cuprinse între 1866 - 1940. Perioada nefastă a ascensiunii antisemitismului și a Holocaustului în România își găsește o reflectare profundă în opera regretatului istoric Jean Ancel, întemeiată pe o documentare de o cuprindere, profunzime și acribie greu egalabilă. De un

interes deosebit se bucură în ultimii ani problematica evreiască din perioada comunistă, atât prin publicații documentare (ca de pildă cea coordonată de Lucian Nastasă sau cea editată de Hary Kuller), cât și prin tentative de sinteză ca cea datorată lui Liviu Rotman.

Istoria evreilor din Transilvania a beneficiat de monografia deschizătoare de drum a profesorului Moshe Carmilly, incluzând perioada 1623 - 1944, pe urmele căruia centrul de la Cluj care îi poartă numele a adâncit cercetarea în domeniul problematicii luptei pentru emancipare, a istoriei învățământului, a cărții, a tiparului evreiesc din Transilvania. O colecție a responselor rabinice din Transilvania pentru perioada 1630 - 1944, realizată în limba ebraică la Ierusalim de Yitzchok Yosef Cohen, pune la dispoziția cercetătorilor o sursă indispensabilă reconstituirii veridice și în profunzime a contribuției evreiești din această parte de Europă la tezaurul iudaismului universal.

Tot în afara spațiului geografic la care se referă s-a realizat și cea mai ambițioasă încercare de sinteză privind istoria evreilor din Ungaria. Este vorba de lucrarea lui Raphael Patai, *The Jews of Hungary: History, Culture, Psychology*, publicată la Detroit în 1996, cu trei săptămâni înainte de decesul autorului, care, în tinerețe, a susținut prima teză de doctorat la nou-înființata Universitate Ebraică din Ierusalim. Această tentativă temerară de cuprindere a opt secole de istorie evreiască în toată complexitatea ei, meritorie prin anvergura întreprinderii și prin punctul de referință pe care îl oferă preocupărilor din domeniu, a suscitât însă în mod firesc ample discuții în cercurile de specialitate, care relevă dificultățile metodologice și de interpretare pe care le implică o sinteză realizată la nivelul exigențelor istoriografice ale vremurilor noastre.

Concluzia care se impune în urma acestei foarte rapide treceri în revistă a rezultatelor înregistrate în decurs de circa un secol și jumătate de către două istoriografii cu numeroase elemente comune, dar și semnificative diferențe specifice în domeniul abordării istoriei evreilor dintr-un spațiu comun ce aparține Europei central - răsăritene, este evidentul progres în privința creării, lărgirii și aprofundării bazei documentare, în crearea unor structuri instituționale specializate, a unor publicații periodice ce și-au câștigat recunoaștere și prestigiu, ca și incontestabilele realizări monografice, parțiale, consacrate unor segmente de istorie bine delimitate și elucidate în bună măsură. Acolo unde însă ambele istoriografii rămân încă datoare este viziunea de sinteză care să integreze istoria evreilor din acest spațiu în istoria iudaismului universal și în istoria generală a societăților în care numeroase generații evreiești și-au adus contribuția la o evoluție generatoare deopotrivă de progrese incontestabile, de valoare general-umană, dar grevată și de întunecate momente de cruntă restriște pentru toți cei ce au trăit în aceste locuri. Este o datorie pe care o nouă generație de istorici, crescută și educată în noile cadre instituționale create, are misiunea de onoare de a o împlini.

## ANTISEMITISM, FILOSEMITISM ȘI REAL-SEMITISM

HARY KULLER

Trei termeni pentru trei atitudini posibile în abordarea așa-zisei probleme evreiești: antisemită, filosemită și realistă – marcată de obiectivitatea disciplinelor social-umane aflate la egală distanță atât de tendințele denigratoare și instigatoare la adresa evreilor ca și de acele encomiastice la adresa poporului evreu.

Evreii, un popor ca oricare altul, cu o devenire milenară, a cunoscut, ce-i drept, o istorie marcată de particularități pregnante, datorate răspândirii și conviețuirii în aceleași țări cu alte popoare. Ei n-au constituit, însă, în sine și pentru alții o *problemă*, în sensul dat de antisemitism acestui termen.

Antisemitismul s-a dovedit a fi o doctrină a urii și o practică a violenței – transformarea unor resentimente în acțiuni de grup sau individuale, informale sau organizate, uneori până la nivelul statului – împotriva evreilor.

Cauzele acestui fenomen social diferă în timp deși pot fi totodată cumulative; efectele se dovedesc a fi negative nu numai pentru evrei (prin marginalizări, ostracizări, prigoniri ș.a.) ci și pentru cei care acceptă antisemitismul ca pe o soluție la nedreptățile lumii de ieri sau de azi. Europa este locul unde s-a dezvoltat, în vremuri timpurii ale erei creștine, antisemitismul religios, iar apoi, în epoca modernă celelalte forme de antisemitism: economic, politic, rasial și chiar „științific” (pretins a se bizui pe argumente istorico-antropologice, psihologico-caracterologice ș.a. despre singularitatea și inferioritatea „rasei ebraice”; despre pretinsa ei nocivitate în lumea neevreiască). Prin atari „argumente” s-au legitimat teoretic acțiunile cele mai sângeroase împotriva evreilor, culminând cu Holocaustul.

O cuprindere a istoriei antisemitismului, detaliată într-o literatură cu sute de titluri situează pe primul loc *manifestările de prigoană împotriva evreilor*: în antichitatea păgână; în cursul primelor secole creștine; în era cruciadelor, când în întreg occidentul medieval evreii erau acuzați de omorul ritual, de aducerea ciumei negre, de vrăjitorii ș.a. Sunt apoi de amintit: situația limită a evreilor în medievalitatea din Franța, Anglia și țările germanice; epoca ghetourilor – începând cu Italia; vremea Inchiziției; izgonirea evreilor din Spania și Portugalia; „rezervațiile” evreiești din Rusia și, în fine, reacția europeană la emanciparea produsă de epoca luminilor – recte notoriile manifestări antievreiești în Franța și Germania sfârșitului de sec. XIX.

În secolul XX nu s-a mai scurs decât o jumătate de veac până la „Soluția finală”, de nimicire a evreimii europene pusă la cale de nazismul german



care încă din primăvara lui 1933 promulga legi de excludere a evreilor din funcții publice iar în 1935 lansa faimoasele legi de la Nürnberg. La declanșarea războiului intenția conducătorilor celui de-al treilea Reich de a face Germania, apoi Europa, „*Judenrein*” (liberă, curățată de evrei) nu a mai constituit niciun secret. S-a început vânătoria de evrei, luând amploare crescândă în Germania și Polonia, în Franța, în toate țările ocupate și aliate. Fazele genocidului s-au succedat cu repeziciune: expulzări și deportări din Germania, Franța, Țările de jos, Belgia, Italia, România, peninsula Balcanică, Ungaria. Germania, Polonia, o parte a U.R.S.S. ș.a. au fost împânzite cu lagăre ale morții, crematorii și uriașe gropi comune în care și-au găsit groaznicul sfârșit circa 6 milioane de evrei, emblematic devenind pentru întreg universul concentraționar lagărul *Auschwitz II - Birkenau*.

Așadar, aspectele antisemitismului sunt deosebit de grave, cutremurătoare, iar „*Soluția finală*”, exterminarea, atinge paroxismul.

Dar, tocmai pornind de la asemenea ipostaze ale antisemitismului unii se pot întreba dacă simpla propagare a ideilor și opiniilor antisemite trebuie să fie aduse la numitor comun cu asemenea fapte? Nu constituie, oare, un abuz?!

În fapt, tocmai Holocaustul arată cum au putut relaționa ideile antisemitismului cu crima! Or, asemenea idei nu mai circulă, *tale-qual*e și în zilele noastre. Realitățile contemporane suscită însă noi mituri care întregesc vechea - noua *problemă evreiască*. După cum voi arăta, sensibilitatea mea la idei răutăcioase față de evrei nu este pe măsura celor care le etichetează în bloc drept antisemite. Cu toate acestea, sunt și ele apte să creeze un „fond aperceptiv” pentru ideile vizibil veninoase și mai ales pentru miturile moderne și „globale” asupra „problemei evreiești”.

Pe poziții, oarecum opuse se situează însă ideile *filosemiților* care deși recunosc și ei existența unei probleme evreiești o derivă însă nu din „viciile” acestui popor, ci din prea înaltele lor virtuți – păcatul lor fiind astfel excepționalitatea, singurătatea și celelalte trăsături de popor problematic.

În cele ce urmează voi încerca să sugerez o dezbatere posibilă cu privire la cei trei termeni pomeniți – antisemitism, filosemitism și realsemitism – pornind de la două scrieri distanțate radical în timp și în modul de abordare.

În prima, Umberto Eco în *Cimitirul din Praga*<sup>1</sup> întreprinde un demers de demolare a antisemitismului, prin urmărirea manifestărilor unui personaj-cheie, animat de o ură nețărmată împotriva evreilor. Radiografierea gândurilor și faptelor acestuia dezvăluie antiumanismul său, amoralitatea sa și o viață trăită în necunoașterea binelui și scufundată în rău. Este un personaj paradigmatic pentru o „nouă diviziune a muncii”, înlăuntrul antisemitismului modern. Acest personaj, specializat în falsificarea unor

---

<sup>1</sup> Milano, 2010 – traducere în limba română, Editura Polirom, 2011

documente destinate a da credibilitate scenariilor antisemite prefigurează tipul tehnobirocratului necesar în realizarea diversiunilor, atât într-o lume pornită pe drumul democrației, cât și într-una autolegitimată pe temeuri rasiale.

A doua scriere este datorată lui Emil Cioran, care în 1945 își publică al său eseu intitulat „Evreii – un popor de singuratici”, o mărturie filosemită superbă, exprimată exaltat, vrăjit și într-o ebrietate de sonorități fascinante. Este poate una dintre scrierile filosemite cele mai concludive cu privire la modul de prezentare encomiastică a evreilor.

Dacă în romanul lui Umberto Eco, personajul imolat în carte nu ocolește nicio invenție malefică pentru a-i prezenta pe evrei ca dușmani învederați ai restului omenirii, pe care tind să o conducă – fapt pentru care ei trebuie urâți și exterminați – în eseu lui Cioran evreii apar înzestrați cu cele mai minunate daruri omenești, care-i predestinează însă să acceadă tot la... conducerea lumii.

Un simplu caz de „coincidență a opozițiilor”? În lumina realsemitismului nici smolirea, nici edulcorarea profilului unui neam – în acest caz evreii – nu pot întări înfrățirea și buna conviețuire pe acest pământ în care oamenii sunt oricum sfâșiați de atâtea contradicții, de interese concurente, de orgolii și obtuzități reciproce.

Nu voi face trimitere la anumite scrieri aparținând orizontului realsemitist deoarece ele se cuprind în perimetrul tuturor lucrărilor istorice, sociologice și chiar literare ferite de cele două extreme pomenite mai sus. În lucrările consacrate analizei obiective, *sine ira et studio*, a trecerii și petrecerii lui Israel în lume, atitudinea realsemitistă evidențiază deopotrivă urcușurile și coborâșurile, persecuțiile și asimilările, identitatea și pluri-identitățile. Amintesc, în trecere, că termenul de „realsemitism” a fost folosit oarecum în premieră de acad. N. Cajal, fost președinte al F.C.E.R., cu totul ocazional în prefața la lucrarea *Contribuția evreilor din România la cultură și civilizație*<sup>2</sup> (1996). Sensul dat acestui termen era, însă, limitativ, evidențiind doar sinonimia sa cu conținutul acestei lucrări. În fapt, uriașa bibliografie a realsemitismului trimite la scrieri din toate domeniile social-umanisticii, la știința despre evrei (*judenwissenschaft*) ș.a., doar că toate făceau proză realsemitistă fără să o știe.

### **Umberto Eco: Cimitirul din Praga**

Un personaj, tipic în forma dezumanizării sale și predestinat, prin însuși numele său, să sugereze antisemitismul. Personajul purtând numele de Simone Simonini (după numele unui copil, chipurile victimă a unui omor ritual) străbate întreaga carte a autorului italian Umberto Eco, conferindu-i o coerență, altminteri greu de surprins. În tabloul caracterologic al faunei antisemite, eroul nostru se implică în totalitatea evenimentelor istorice ale

---

<sup>2</sup> București, 1996; ediția a doua, București, Editura Hasefer, 2006

secolului al XIX-lea descrise de autor, intră în relație cu zeci de personaje reale, ceea ce produce în efectul de clar-obscur al acestei compoziții romanești o limpezire surprinzătoare.

Miza cărții lui Eco, scria recent un avizat recenzent – referindu-se la cei care au înțeles greșit mesajul ei – este tocmai de a demonta, nu de a promova, mecanismele de generare și de supraviețuire tenace a clișeelelor și legendelor antisemite. Se exemplifică prin trimiterea la felul în care sunt discutate în roman Afacerea Dreyfus și falsele *Protocoale ale înțelepților Sionului*. Opinăm însă că nu în demontarea acestor mecanisme – posibil de regăsit într-o bibliografie cu sute de titluri și autori – rezidă meritul lui Eco. Originalitatea cărții sale derivă din confruntarea cititorului cu un personaj fără viață interioară, sau al cărui „interior” este invadat doar de antisemitism. Personajul Simonini, al cărui jurnal intim determină forma și fondul cărții lui Eco, își pune totuși întrebările inevitabile într-un asemenea demers. El se întreabă: *Cine sunt eu? Pe cine iubesc? Pe cine urăsc?* La ultima întrebare, își răspunde hotărât: „... pe evrei” deși recunoaște sincer că despre evrei nu cunoaște aproape nimic, afară de cele povestite de bunicul său în copilărie, anume că „evreii, făpturi hidoase, făptuiesc numai pentru dominarea tuturor popoarelor”. Apoi, a mai auzit de la iezuiții care i-au fost dascăli că evreii sunt un popor deicid care urmează cu obstinație să stăpânească cerul și pământul. Ambele influențe s-au petrecut, deci, de timpuriu când mintea îi era crudă încă, iar subconștiința și „inconștientul colectiv” însetate de mituri. La asemenea învățătură despre evrei, asemenea efect – o ură instinctuală, demolatoare a unei eventuale inocențe, pentru care, oricum, Simonini nu pare să fi fost pregătit nici din punct de vedere ereditar.

Două pulsii fundamentale își recunoaște : plăcerea de a mânca și plăcerea de a-i urî pe evrei. La întrebarea *Pe cine iubesc?* nu-i vin în minte niciun fel de persoane îndrăgite. În schimb, *Jurnalul* său narează pe zeci de file dejunurile, prânzurile și cinele cu care și-a hrănit „sinele” său. Este uimitor cât de mult spațiu acordă Eco în cartea sa descrierii cu nesfârșite amănunte a listelor de bucate pe care le consulta Simonini înainte de a se îndestula. S.S. *nu mânca pentru a trăi, ci trăia pentru a mânca*. Dar, mai trăia pentru Ceva, care să-i justifice în proprii săi ochi un oarece „lăuntru” (citește *suflet*, *spirit* ș.a.) pe care l-ar avea. Este pomenita *ură* față de evrei, nesățioasă și manifestată o întreagă viață. Chiar la sfârșitul *Jurnalului* său, personajul notează: „admițând că aș avea un *lăuntru*, se spune că sufletul este doar ceea ce facem, însă dacă urăsc pe cineva și îmi cultiv ranchiuna, asta înseamnă că un *lăuntru* există, hotărât lucru. Sau, cum spune filozoful, *Odi ergo sum*.”

Mesajul cărții lui Eco îl considerăm să rezide în evidențierea sărăciei vieții sufletești a personajului său principal. Prin mijloacele tipologizării literare, personajul devine relevant, pregnant și concludiv pentru o întreagă categorie de antisemiți ai modernității, marcați de o ură viscerală față de

evrei, cuplată sau justificatoare pentru asemenea interese meschine. A exulta în fața unei „plăceri a stomacului”, sub deviza: „este mai plăcut să simți cum gura-ți lasă apă decât cum membrul cuprins de orgasm să juisseze” dă măsura orizontului de viață al unor asemenea indivizi. Metafora este excelent construită de autor pentru a sugera filistinismul acestei specii umane.

Antisemitismul lui , în relație cu atitudinile sale xenofobe, misogine, anti-plebee – cu sau fără trimitere la crimele comise cu sânge rece de Simonini împotriva celor de care se folosea în dubioasele sale îndeletniciri și pe care apoi îi înlătura pentru a șterge urmele – cuplate cu ura sa față de evrei, ridică însă o nedumerire: dacă în cazul evreilor, opiniile sale izvorau din ură, în cazul unor opinii defavorabile unor alte popoare ori a mobilului crimelor făptuite, ura era aproape invizibilă. Astfel, aprecierile debitate despre alte popoare nu se deosebeau mult de imagologia „populară” sau de simple intuiții ale cunoașterii comune, nesistematizate. Despre nemți Simonini își dă cu părerea că întrucât i-a cunoscut și a lucrat pentru ei și a văzut că au un nivel scăzut de omenie, totuși l-a frapat doar că „un neamț produce în medie dublul fecalelor unui francez”. La fel, „e tipică pentru un neamț bromhidroza, adică mirosul dezgustător al sudorii”. Tot el remarcă că nemții au „gurile pline cu *Geist* al lor, ce vrea să însemne spirit, dar e spiritul de berică, ce-i proteste încă de tineri”. Și, mai departe: „Se consideră profunzi, pentru că limba lor e vagă... și nu spune niciodată exact ce ar trebui, așa încât niciun neamț nu știe vreodată ce vroia să spună – și confundă nesiguranța asta cu profunzimea”. Cât privește verbele lor, „nu stau niciodată acolo unde ar trebui să fie”<sup>3</sup>.

Despre francezi: „de când am devenit francez (cum și eram pe jumătate, dinspre partea mamei) am înțeles cât erau noii mei compatrioți de leneși, de escrocii, de ranchiunoși, de geloși, orgolioși dincolo de orice limită, până într-acolo încât credeau că cine nu-i francez, e un sălbatic.”<sup>4</sup>.

Cât despre italieni, neamul său, scrie: „dacă m-am făcut francez, este că nu puteam suporta să fiu italian. Ca piemontez (prin naștere), simțeam că sunt doar caricatura unui gal, dar cu idei mai limitate... italianul e neîncredător, mincinos, laș, trădător... necurat în tratative...”<sup>5</sup> ș.a.m.d.

Niciuna din asemenea caracterizări nu sunt însă făcute cu răutate și ură. Nici chiar atunci când recunoaște că urăște femeile, curvele, revoluționarii și chiar pe iezuiți, această ură nu are nimic din profunzimea celei nutrite față de evrei. De unde și caracterul veninos al imagologiei, fie ea și ocazională, necontaminată ideologic despre acest popor evreu „aflat la cârma lumii”.

Trebuie să recunosc că Simonini, în materie de imagologie privitoare la popoarele amintite, exceptând evreii, nu poate fi aliniat nici măcar în rândul

<sup>3</sup> *Op. cit.*, pp. 12-14.

<sup>4</sup> *Idem*, pp. 14-15.

<sup>5</sup> *Ibidem*, pp. 16 -17.

xenofobilor. Voi face aici o scurtă paranteză referitoare la o colecție, intitulată „Ghidul xenofobilor” și apărută la editura Nemira în câteva zeci de broșuri având autori diferiți și privind păreri ale unor popoare despre altele, respectiv opinii de auto și hetero-percepție. Cele inserate în respectivele broșuri nu pot fi luate drept xenofobie decât cu un *granno salis*, aprecierea fiind și la adresa lui Simonini ale cărui păreri în materie nu se depărtează prea mult de acestea. În broșurile respective găsim păreri despre naționalitate și identitate, despre opiniile reciproce ale unora despre alții, despre caracterul esențial în fiecare popor, atitudini și valori, comportament, maniere, felul de a se destinde și distra, umorul asociat auto și hetero-percepției și chiar cultura prejudecăților. Sunt scoase în relief: opinii despre obiceiurile proprii și ale altora, despre gastronomie și sănătate, sisteme de guvernare și administrație, legi și pedepse, limbă și idei etc. etc. Desigur, înșirarea acestei tematici relevă ambiguitatea unor abordări etnologice, sociologice, folcloristice – într-o mixtură imagologică dependentă de toate, dar lipsită de adâncimea investigațiilor serioase. Barierele sunt șterse, iar un amalgam de opinii asupra tuturor domeniilor de viață socială este oferit drept cunoaștere avizată.

Dar în timp ce pentru un asemenea demers de cunoaștere „comună”, marcat de frivolitate și impresionism jurnalistic – inclusiv în broșura referitoare la israelieni – în cazul lui Simonini, cum arătăm, orice referire la evrei (iar astăzi toți urmașii săi, în referirile făcute la israelieni) adoptă în caracterizări o morgă de seriozitate și lugubru. Dacă în *Ghidul xenofobului* (broșura despre israelieni) un Aviv Ben Zeev va arăta cum israelienii înșiși vor glumi spunând că de-a lungul secolelor ei au învățat să improvizeze în orice situație și să ia tot ce pot atunci când le este oferit<sup>6</sup>, la un Simonini o atare apreciere ar justifica pe deplin vederile sale antisemite. Dacă în aceeași broșură, autorul include la rubrica „Cum cred israelienii că sunt văzuți de alții” următoarea remarcă, făcută mai mult în glumă: „Lumea întreagă este împotriva noastră”, recunoscându-se totuși că ei văd lumea ca fiind împărțită în trei grupuri: cel care-i place pe evrei, grupul care este vehement împotriva lor și grupul care este complet indiferent față de existența lor<sup>7</sup>, un Simonini ar concluda că „ultimul suferă în mod evident de lipsa informațiilor și trebuie educat pentru a se integra în primul.

Revenind la tipul de antisemit Simonini, reamintesc că magistrala activității sale împotriva evreilor a constat din furnizarea de documente false, din care să poată fi extrase cele mai diferite acuze împotriva lor: începând prin colportarea și „documentarea” unor tradiționale stereotipuri și sloganuri până la – și cu precădere – miturile fundamentale moderne prin care evreul ar deveni deosebit de periculos în societatea hipercivilizată. Activitatea lui atinge o culme în artefactul denumit *Protocoalele înțelepților*

---

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 22.

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 15.

*Sionului* și în care accentul cade – la cererea comanditarilor interesați de acest nou fals – pe următoarele: raporturile dintre Alliance Israélite și masonerie; felul în care evreii conduc din umbră economiile, armata, influențează biserica și guvernele; felul în care evreii cu finanțele lor îi susțin pe comercianții de arme. Simonini era convins că numai pe baza unor documente irefutabile în acest sens, masa cetățenilor poate fi făcută să-i urască pe evrei, și astfel, „într-o bună zi să poată fi încercată o soluție cu cap – soluția finală”, exterminarea tuturor evreilor. Așadar, îndeletnicirea lui era nu doar „documentarea” stereotipuri răsuflăte despre nasul coroiat al evreilor (alsacienii îl au și mai coroiat), despre *foetor judaicus* (germanii put și mai rău), despre lăcomia și zgârcenia iudaică (se știe însă că *Avarul* este o construcție franțuzească) și nici despre demonismul iudaic (marii vrăjitori se aflau în Egiptul antic). Iar toate popoarele își au Shylock-ii lor. Dar, avizi să conducă lumea doar spre binele lor – a evreilor – și răul altora – a tuturor – este o idee „modernă”, posibil de racordat la ideea biblică de „popor ales”, mobilizatoare a conștiințelor pentru marșul triumfal de după aplicarea soluției finale. Deși ideea respectivă nu-i aparținea lui Simonini, ea era schițată într-o scrisoare a bunicului său către abatele Barruel (document de familie, esențial pentru orientarea vieții protagonistului) și se baza pe o pretinsă mărturie a unui evreu convertit referitoare la secretele dominării lumii de către evrei. Simonini notează că oportunitatea de a valorifica *Protocoalele* izvorâte din acest document i-a umplut „sufletul la gândul participării oricât de modeste la eliminarea din calea creștinătății” (se considera un „bun creștin”) a unui întreg popor. Bunicul – scrie el – „mă predestinase să-i realizez visul”<sup>8</sup>.

Dacă sub raportul caracterului nu avea nici un scrupul (până la omucidere de tip lafkadian – în sensul eroului lui Gide) prin profesiune, Simonini nu era specializat decât în falsificarea de documente, deprinsă încă dintr-un birou notarial unde contra cost furniza orice tip de act contrafăcut care i se comanda (acte de vânzare-cumpărare, testamente, polițe etc.). Cu timpul, faima sa de plastograf îi crește iar clienții săi au devenit, rând pe rând, serviciile secrete ale unor state interesate în scenarii politice care să presupună o documentare corespunzătoare, peremptorie în privința vinovaților evrei implicați în toate mârșăviile guvernelor, inclusiv în diversiunile operate de acestea. O viață întreagă Simonini a trudit la fabricarea de documente – scrisori, memorii, mărturii, acte – culminate cu cele destinate *Operei sale Magna – Protocoalele înțelepților Sionului*.

La acest artefact, a lucrat cu atâta perseverență și abnegație încât a cedat până și la ambiția auctoriului, răspunzând insistențelor comanditarilor săi, de astă dată serviciile secrete ale Rusiei țariste. Cartea a apărut sub semnătura unui oarecare Serghei Nilus în 1925, purtând titlul *Velikoe V'Malom* („Grandiosul în Infim”). Difuzată la scara continentului și în

---

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 432.

tiraje uriașe, lucrarea a fost demascată în mai multe rânduri pentru falsul tuturor documentelor cuprinse. *Protocoalele* vor fi totuși folosite nestingherit ca izvor documentar de bază și în scrierile antisemiților din prima jumătate a secolului XX, în frunte cu căpeteniile naziste și emulii lor din țările satelite.

Deși Simonini este un produs al celei de-a doua jumătăți a secolului XIX – când antisemitismul se considera a fi intrat în faza sa „ideologico-științifică” – prin contribuțiile unor Gobineau, Drumont, Chamberlain ș.a., creația sa capitală (*Protocoalele*) prezentată în cartea lui Eco din retrospectiva Holocaustului, într-o hermeneutică a *rebours*, îndreptățește desemnarea acestui tip de antisemit ca un premergător și prototip al urmașilor săi din era tehnologică, care a asigurat „documentarea” necesară pregătirii *soluției finale* la scară continentală.

Sociologul polonez Sigmund Bauman, stabilit în Anglia, a evidențiat pertinent relația dintre Holocaust și tipul de societate autoritară organizată după principiile diviziunii muncii, până și în industria morții. Simonini a prefigurat tocmai tipul unui atare tehnobirocrat al crimei, care fără să fi ucis personal măcar un singur evreu (crimele sale i-au vizat pe cei care-i stinghereau în mod nemijlocit cariera) a netezit formularistica birocratică necesară uciderii lor în masă. Trebuie să recunoaștem că *Protocoalele*, ca mega-structură a minciunii documentate, au comportat o inginerie pe măsură, o tehnologie de montare a falsurilor la locul și în structura potrivită. Or Simonini, prin specializarea sa îndelungată, era tocmai tehnicianul necesar. Nu avea pretenții de ideolog. Dovadă stau variantele ideatice la care aderă pentru a construi *Protocoalele* în forma exigențelor comanditarilor săi. Aceștia au impus drept teme principale: pericolul iudeomasonic în plan financiar și industrial, influența crescândă a potențailor evrei asupra guvernelor și încă vreo câteva de aceeași importanță. În activitățile sale anterioare privind documentele furnizate este poate de amintit aici că ele se axau pe evenimente contemporane lui, respectiv mijlocul și sfârșitul secolului XIX. De astă dată privirea îi era ațintită spre viitorul european și trecerea la realizarea soluției finale.

Eco realizează acest tur de forță imaginând cariera lui Simonini, sau cel puțin prefigurând-o, în relație cu evenimentele unei Europe naziste și antidemocratice, dar tehnobirocratice în substanța ei. La vremea lui, Simonini s-a impus prin implicarea sa în evenimente istorice importante din epocă, protagonistul fiind prezent, sub raport documentar, la evenimente cum au fost Comuna din Paris, regimul lui Napoleon al III-lea, expedițiile militare ale lui Garibaldi, organizarea francmasoneriei moderne, războiul franco-prusac și multe altele care au suscitat și ele diverse diversiuni și scenarii pentru care protagonistul se dovedea specializat.

În sfârșit mă voi referi la un ultim aspect a vieții și activității lui.

După apariția *Protocoalelor*, un Simonini îmbătrânit, relativ epuizat și oarecum expirat pare a se mulțumi cu averea adunată și destinată să-i asigure prânzuri și cine copioase în restaurantele de lux ale Parisului. Dar,

cum aminteam, în eroul cărții mai mocnea pasiunea sau patima urii împotriva evreilor. S-a dovedit deosebit de sensibil, după zece ani de inactivitate, la o nouă solicitare a artei sale de construire a scenariilor. Venea din partea „serviciilor” care nu dorm niciodată. I se propunea să imagineze și să realizeze o ultimă infamie împotriva evreilor. Era tocmai spre ce aspira sufletul său înveninat.

„E ciudat – notează el în *Jurnal* – dar parcă mi-ar fi dor de evrei. Îmi lipsesc. Din tinerețe am construit, aș vrea să spun, piatră cu piatră, Cimitirul meu din Praga, iar acum rușii mi l-au furat. Cine știe ce vor face din el... Sau, poate tocmai astfel ideile rabinilor mei (erau totuși rabinii *mei*) se vor răspândi în lume și vor însoți soluția finală.”<sup>9</sup>

Fragmentul citat, aparent minor, mi se pare străbătut de o semnificație insolită. Referința la „rabinii *mei*” (cei 12 rabini, reprezentând 12 seminții iudaice, adunați periodic, în secret, la vechiul cimitir evreiesc din Praga la mormântul marelui rabin cabalist Iehuda Loëw, creatorul Golemului la sfârșitul sec. XVI) avea o trimitere evidentă la importanța cabalismului și a Golemului în civilizația iudaică. Sugestia lui Simonini era ca, în replică, să fie plănuit un Golem colectiv – trupul antropoid al antisemiților lipsiți de suflet, de orice scrupul „lăuntric”, dar apărători ai ne-evreilor amenințați de comploturile unei evreimi moderne și emancipate, dezinhibată de frica ei legendară. Cu un asemenea Golem a imaginat Simonini realizarea unui ultim complot antievreiesc: minarea metrourilor europene cu scopul de a da vina pe evrei și astfel, a se putea declanșa reacția populară de nimicire a întregii evreimi.

Deși la momentul respectiv nici nu existau metrouri în marile orașe ale lumii – sau tocmai de aceea – impactul diversiunii putea acționa ca un *tsunami* – ultimul val înghițind măcar o parte din evreimea europeană.

Nu putem spune în legătură cu antisemitul făurit de marele semiotician italian Umberto Eco în recenta sa lucrare *Cimitirul din Praga* decât... *Ecce Homo!*

### **Idei filosemite în scrierea lui Emil Cioran**

Emil Cioran în eseuul său *Evreii, un popor de singuratici* propune o viziune relativ inedită de esență filosemită. Să-l comentăm, deci! Opiniile lui Cioran despre iudaism, evrei și evreitate – cele mai multe paradoxale – au stârnit în timp reacții contradictorii. Unii văd în acest eseu expresia simulată a urii antisemite, *reprimată* cu vremea, alții, văd o mărturie filosemită. Frumusețea textului te face într-adevăr să uiți conținutul cuvintelor! Pentru analiștii preocupați, în general, de atitudinea lui Cioran în problema evreiască (abordată de el în două din scrierile sale de mare impact – *Schimbarea la față*, din 1936 și *Un popor de singurateci*, din 1956 – avem de a face în ambele cazuri cu „o singură opinie, ambivalentă, în care, în

---

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 436.



1936 predomină respingerea iudaității, iar în 1956... admirația și compasiunea<sup>10</sup>. Altfel spus: filosemitism matur – post Holocaust – versus antisemitism juvenil. Oricum, opiniile lui Cioran despre evrei și iudaism merită un comentariu în studiul nostru al cărui generic este tocmai centrat pe „dimensiunile tragice” ale destinului iudaic. Dat fiind că însuși Cioran și-a renegat ideile (antisemite) din *Schimbarea la față*, nu vom avea aici în vedere decât ultimul său eseu în care admirația și compasiunea fără limită față de poporul evreu îl determină să scrie, așadar, în *Caietele sale*<sup>11</sup> ... „je suis metaphisiquement juif”. Un îndemn, socotim, ca să nu mai amintim despre prima sa lucrare în problema evreiască, în care, după cum singur recunoaște, susținerile sale sunt caduce: autoapreciere, cu care suntem, desigur, întrutotul de acord și mulțumiți de faptul că putem focusa considerațiile ce urmează doar pe a doua scriere amintită, care însă și ea se dovedește descumpănitoare. Titlul ei, pus la indicativ – *Evreii, un popor de singuratici* – frizează o judecată de existență întrutotul discutabilă, căci Cioran, unul dintre marii sceptici ai secolului trecut, în acest caz special – al relevării esenței poporului evreu și iudaismului – nu are dubii pentru care să fi pus măcar enunțul din titlu la interogativ. Unii ar putea considera o atare situație drept un elogiu superlativ adus evreilor. Se știe, însă, că doar popoarele cu o mentalitate egolatră, ori suficient de înapoiate pentru a râvni să fie scoase în vedetă, ca „exemplari”, „unici”, „de necomparat”, „aleși” (nu în sens biblic), „cu un destin solitar” etc. s-ar putea lăsa flatate de un asemenea elogiu care, în fond, nu evidențiază decât străinătatea și straniețatea lor, în lume. Deci, chiar dacă, în cazul evreilor, asemenea „flaterii” ar izvorî din filosemitismul „ambivalent” cioranian și încă nu ar avea o justificare! Cu atât mai mult cu cât în considerațiile noastre nu problema filosemitismului său declarat în acest eseu ne interesează aici – și nici antisemitismul din *Schimbarea la față* – ci doar (ne)adevărul enunțurilor din ultimul. Supuse fiind confruntării cu realitatea. Să urmărim deci „caracteristicile” atribuite de Cioran poporului evreu și să le confruntăm cu evoluția de 4000 de ani a acestui popor. Prime generalități formulate de Cioran:

„Excesiv în toate, emancipat de tirania peisajului, de neroziile înrădăcinării, fără legături, acosmic, el (evreul) este omul ce nu va fi niciodată de aici, omul venit de aiurea, străinul în sine și care nu poate vorbi fără echivoc în numele indigenilor, al tuturor”.

Tot atâtea generalizări peremptorii, deci nesupuse... „testului de falsificabilitate” care ar evidenția câte argumente istorice ar putea fi invocate pentru infirmarea lor. Dar să-l urmărim mai departe:

<sup>10</sup> Vezi: M. Petreu, *Un trecut deocheat sau „Schimbarea la față a României”*, Apostrof, 1999, Cluj, p. 242.

<sup>11</sup> Paris, 1997, I. Franceză.

„Lipsiți de morminte pe care să le arate, să le exploateze, fără puțința de a fi purtătorul de cuvânt al vreunui cimitir, el nu reprezintă pe nimeni decât pe sine însuși...”.

Enunțul este dezmințit de cele mai evidente realități din cele 136 de țări în care se află evrei în morminte și în viață. Departate de gândul lui Cioran, europeanul, de a privi însă ca negativitate cele de mai sus. Dimpotrivă. Anunță profetic popoarele înrădăcinate că în curând „vor păși pe urmele evreilor; căci acesta este viitorul în lume”. Evreilor, Cioran le atribuie deci cele amintite mai sus ca merite pe care și alții au a le imita. Din punctul nostru de vedere, elogiile și superlativele folosite de Cioran în evidențierea „desfășurării evreiești” nu pot fi, așadar taxate în vreun fel ca anti- sau filosemitism, ci doar pentru inconsistența lor ca realități evidente. De n-ar fi să amintim fie și numai existența de secole a evreilor pe meleaguri românești. Sau, integrarea evreo-românimii în toate domeniile societății locale — economie, viață socială, cultură, spiritualitate. Dar lui Cioran nu-i plac istoria, cercetarea social-empirică care i-ar dezminți afirmațiile: preferă zonele „aeriane” ale unei istoriosofii, mai puțin sistematică și îngăduitoare față de paradoxuri, ca de pildă cele la care ne vom referi în continuare. Obsesia singurătății și singularității evreiești mai puțin de susținut în planurile existenței istorice își găsește o arenă largă de desfășurare la Cioran atunci când abordează chestiunea mozaismului. Reducând abuziv teologia iudaică inițială doar la ipostaza ei yehovistă cu un Dumnezeu „certăreț, grosolan, lunatic, vorbăreț, apt să corespundă cel mult necesităților unui trib”, Cioran exaltă, însă, pe dată capacitatea evreilor de a se „deschide” față de orice alte experiențe religioase monoteiste. Este vorba de presupuziția sa că evreii ar fi capabili să preia până și creștinismul de îndată ce „bisericele vor fi pentru totdeauna goale”. Dar până atunci, crede Cioran, oricât de grave au fost consecințele respingerii creștinismului „rămâne cea mai de seamă și frumoasă faptă a evreilor, un *nu* care îi onorează”. Pentru care, creștinii deși ofensați istoricește și teologicește, firesc „ar fi trebuit de multă vreme să uite și să nu-i persecute”. Dar n-au uitat până în zilele noastre! Remarcă pertinentă dacă ținem seamă că evreii, în lunga lor diasporă, au avut de înfruntat nu doar antisemitismul religios ci, cum arată Cioran, „cvasitotalitatea omenirii”. Căci „antisemitismul nu reprezintă un fenomen de epocă, ci o constantă, iar torționarii lor de ieri folosesc azi aceeași retorică ca și Tacit...”. Observația judicioasă a lui Cioran cu privire la aria fenomenului antisemit nu-l ferește însă nici de data asta de exagerarea și extrapolarea „universului de singularitate iudaică”. Locuitorii de pe glob se împart în două categorii: evrei și neevrei. Evreii sunt îndemnați de Cioran „să accepte această evidență” și o dată cu ea... permanența antisemitismului — drept condiție *sine qua non* pentru identitatea și singularitatea lor. La o confruntare cu istoria și datele ei obiective, nici declinul creștinismului (răspândit azi pe 1/5

de pe glob), nici unicitatea evreilor, întrevăzute de Cioran, nu sunt decât, în cel mai bun caz, plăsmuirile imaginației unui poet prea obosit de realitățile vieții. Căci tot el observă „încăpățânarea mozaică a evreilor și suferința pe care a atras-o dar și ethosul general pe care l-a condiționat.” „Niciun popor nu a plătit atât de scump un gest nesăbuit, dar explicabil și la urma urmei firesc”. Este vorba de crucificarea lui Iisus. Creștinismul contravenea unei profunde credințe mozaice în Dumnezeu Unic. Rugăciunile evreului întăreau la fiecare sărbătoare crezul că „*Ș'ma israel Adonai Eloheinu, Adonai ehad*” (Ascultă israel, Dumnezeul nostru este Unicul și Unul).

**Prin ce caracteristici se deosebesc evreii de alte popoare?**

Revenind la „mărcile” psiho-caracteriale depistate de Cioran la poporul evreu și în iudaism, amintim într-o enumerare succintă:

1) Febrilitatea evreiască „care te pune în mișcare, te biciuiește, îți fură odihna” - ceea ce produce în jur „animozitatea pe care o simte probabil făina împotriva drojdiei de bere”. De unde și permanența antisemitismului social și spiritual.

2) „Neurastenia evreiască” producătoare de iritare în mediul înconjurător.

3) „Abstractismul iudeu”, ca pariu împotriva unei suculente vegetale sau organice pe care evreul nu o are – din oroare pentru descompunere. Trăsătura contravine profund – așa se vede, spiritualității popoarelor înrădăcinate cu... seve.

4) „Viociunea de minte care dă bice stărilor pe loc” – alt motiv de contrapunere la psihologia popoarelor statice.

5) Evreii, stimulați de patima mișcării și a ubicuității, într-o vreme a statorniciei se contrapun popoarelor prin revoluționarismul lor. Ei sunt „proscriși care pot scoate noi puteri din condiția lor vitregă” – „lacomi și generoși, insinuanți în toate ramurile civilizației și culturii, fervenți ai riscului pentru a câștiga” – tot atâtea trăsături care forțează modernitatea prin avangardism.

În filozofie, crede Cioran, „geniul iudaic se acomodează cu orice formă de teorie”, orice curent de idei – de la pozitivism la misticism – fiind prototipal, am zice, în acest sens și pentru „eonul” post-modernist (printr-o îmbinare, *sui generis*, doar a particularului lor cu universalul tuturor). La fel și pluri-identismul lor atât de asezonat globalismului actual și viitor: „un evreu născut rus, devine german, apoi francez, apoi american sau orice altceva” – vorbind toate aceste limbi și juisând de valorile culturilor din țările respective. Într-un cuvânt – și pentru a conchide asupra elogiului nețărmit adus evreului și identității sale plurale – amintim că Cioran nu poate vedea lumea decât ierarhizată în evrei și... neevrei. „În istoria contemporană, de neconceput fără ei, au introdus o cadență accelerată, un găfâit de bună calitate, un suflu superb dar și o otravă profetică a cărei virulență... descumpănește”.

Șirul *marker*-ilor psiho-caracterologici se lungește continuu printr-un apel la noi termeni incendiari pentru a sugera elanuri barbare și extazieri uluitoare: totul rostit într-o stare de cutremur. Cioran nu poate vorbi despre evrei decât ca despre niște singuratici, unici pe pământ. Doar evreul ratat seamănă cu ceilalți oameni care nu pot aspira decât la condiția de... „evrei nedesăvârșiți”. Pentru că „evreii exultați în fața vieții elimină moartea prin preocupările lor. Pentru ei progresul este o fugă calculată”, „mitologia lor voită pentru combaterea efectelor dizolvante ale lucidității și realității”. Prea pasionați pentru a fi epicurieni, ei „se dovedesc a fi niște agitați în toate sensurile cuvântului”. Excepționali, prin destin sunt „damnați pe vecie la o stare de deșțărare”, însuși Israelul dovedindu-se „o patrie provizorie”. Destin excelent „s-ar putea deduce din cele de mai sus” pentru noul „ev” al globalizării. Ajunși aici cu citările, poate prea numeroase (dar necesare, pentru a ilustra obsesia autorului de a configura caracterul solitar al poporului evreu), revenim la întrebarea privind adevărul conținut în enunțurile prin care este fundamentată teza singularității și singurătății unui popor care fracturează omenirea în... „evrei și neevrei”. Teza cioraniană contravine, prin unilateralitatea ei, întregii deveniri și istorii universale ca și istoriilor locale, unitare și paralele, ale evreilor din diferitele colțuri ale lumii ca și din statul lor antic sau actual, refăcut, *Ereț Israel*. Periodizarea principalelor secvențe, acțiuni, actanți și interacțiuni cu „rezultantele” istorice care și-au pus pecetea, în dinamica lor, pe identitatea iudaică *en-marche*, contravine acestei specioase interacțiuni cu „exteriorul” lumii schițate de Cioran. Reamintim doar câteva rezultante ale acestor interacțiuni în și cu lumea înconjurătoare, dar nu înainte să ne punem întrebarea: *qui prodest* o asemenea înlănțuire de elogii exagerate la adresa evreilor, a unei asemenea separări a evreilor de restul popoarelor?! În *Caielele* sale, Cioran remarcă: „Evreii de pretutindeni sunt ființe atât de susceptibile că ți-ar trebui geniul diplomatic al unui Talleyrand ca să știi cum să-i abordezi fără să-i rănești”. Oare eseul la care ne-am referit s-a pătruns de o asemenea diplomație?!

Înghesuind în patul lui Procust o devenire atât de pletorică, esențializând abuziv trăsături etnice rezultate dintr-o complexă dialectică a existenței și conștiinței evreiești, demersul cioranian dresază un nomenclator de atribute abstracte ale unei spiritualități colective complet desprinse de geneza lor reală și profund distorsionate în fenomenologia lor concretă. Și, de aceea, indicele lor de adecvare la realități este aproape nul. Teza formulată *a priori* că evreii sunt un popor de singuratici nu putea conduce decât la enunțuri nefundamentate lovite de peremptorism. Eseul lui Cioran nu se dovedește astfel nici antisemit nici filosemit, ci pur și simplu un mănunchi sclipitor de enunțuri nevalidate și nevalabile empiric. Asemenea enunțuri, prin forma și conținut nu pot fi supuse testului de „falsificabilitate” cerut de epistemologia contemporană drept condiție *sine qua non* pentru validarea lor. De aceea, oricât de uluit ai fi de originalitatea stilului și de

frumusețea scrierii, eseul cioranian *Evreii - un popor de singuratici* este la fel de inadecvat realităților, ca și mai vechea sa scriere *Schimbarea la față a României*. Cele două scrieri în „problema evreiască” se aseamănă nu doar prin „ambivalența” lor ci și prin neadevărul rostit ca generalizare excesivă despre evrei și iudaitate; ca metafizică, substitutivă a unei realități pletorice și în permanentă devenire sub acțiunea unor factori „intrinseci” și „extrinseci”.

**Cum de s-au menținut evreii, ca popor, atâtea mii de ani?! Pentru că era un popor între popoare și nu o simplă ...populație!**

La conturarea profilului spiritual al poporului evreu au contribuit atâtea „factori”, sincronici și diacronici, încât a da sentințe arbitrare despre o trăsătură sau alta, considerată a fi rămas imuabilă sau definitorie răstimp de milenii, constituie un pur exercițiu literar care s-ar dovedi frumos de n-ar fi pernicios atunci când conținutul său este luat la propriu de către cei care în trecut ori azi fac din asemenea „constatări” o politică antievreiască; mai ales prin idiosincrazia ce stârnește ideea de „popor ales” etc. etc. Ceea ce nu înseamnă că despre evrei, despre psihologia, religia și cultura lor prin care s-au menținut milenii, nu s-ar putea vorbi și la modul general. Cu o condiție însă: în subsidiarul celor afirmate să transpară o vastă cunoaștere a împrejurărilor oglindite în manifestările culte și populare din diverse etape ale devenirii milenare a poporului evreu. Căci identitatea evreului concret și substanța iudaismului său se cuvin raportate la nenumărați factori. O meditație asupra trăsăturilor cele mai generale ale ființei istorice și spirituale a poporului evreu - pentru a nu pluti în abstracțiuni „invalidabile” – s-ar cuveni să se dovedească relevantă, pregnantă, concludivă și chiar decisivă pentru fiecare din aceste trăsături în parte și toate laolaltă, relaționate cu secvențele majore ale unei devenirii de câteva milenii. Începând cu locul de obârșie al poporului evreu - și orizontul său *hamitic* ori *midbaric* – care i-au imprimat primele viziuni, preluate apoi de strămoșii săi și oglindite în credințe și obiceiuri fruste. Apoi, dând dovada de noi trăsături de caracter, adâncite prin încercările de a pătrunde în Canaan și așezarea lor primă în această țară. Fuga lor în Egipt și așezarea aici pentru mai multe veacuri a lăsat grave sechele ale sclaviei; a trebuit o întreagă epocă pentru a se debarasa de ele. A urmat opera lui Moise; încheierea alianței cu Iahve, cele 10 Porunci, Tabernacolul, meditația din pustiu, noua luptă pentru recucerirea Canaanului. Cucerirea Canaanului: așezarea lor în această țară dar și influențele canaanite asupra noilor veniți nu au rămas fără reflexe în conștiința celor deveniți în pustiu mozaic-moisidici.

Mentalitatea lor a fost apoi profund înrăuită de epoca Judecătorilor, de organizarea politică și socială, de imperativele unirii. Primejdiile din afară dezvoltă conștiința necesității instituirii regalității. Un țaran din tribul Benjamin este proclamat rege. Domnia lui Saul este necruțătoare în prima sa fază. Atitudinea este amendată, prin apariția profetilor. Domnia lui David și unirea principatelor Iudeea și Israel prefigurează o conștiință națională.

Ierusalimul devine capitala noului regat și reședința lui Iahve. David dezvoltă însă gustul luxului. Spre sfârșitul domniei liniștea țării este tulburată de rebeliuni și drame. Se dezvoltă simțul diplomatic sub impactul acțiunilor personalităților și a devenirii vieții statale. Solomon cel înțelept ridică ștacheta până la punctul ei maxim. Un model de monarh oriental, dar luminat, împărăția se destramă după moartea lui Solomon, dar Ierusalimul persistă prin palate și templul său. Apar tulburările lăuntrice, dezmembrarea regatului, două veacuri de vrajbă, de lupte, iar prin trezirea colosului asirian, Israelul este cucerit și 10 din cele 12 triburi dispar-conturând în timp, în diaspora lor, tot atâtea ramuri ale iudaității. Și regatul Iudeu intră sub stăpânirea Asiriei, ceea ce nu-l împiedică pe regele Iosia să introducă reforme chiar și atunci când trece sub jugul egiptean pentru a cădea apoi sub cel babilonian. O aventură istorică și spirituală care se încheie cu asediul Ierusalimului, distrugerea templului, sfârșitul regatului Iudeu (586 î.e.n.). O apariție singulară și răsunătoare în istoria civilizației iudaice, cu impact asupra conștiințelor (de la omul de rând până la rege) l-a constituit profetismul. Activitatea proorocului Ilie (Eliahu) este inauguratoare. Însăși ideea de Dumnezeu și morală se adâncește sub influența acestor ciudați revoluționari. Ultimul profet al regatului israelit, Hoșea, lansează ideea unui Dumnezeu al dragostei și al îndurării. Primul profet al regatului Iudeu, Isaia, scapă țara de pierire. Contemporanul său, Micheia, provoacă o mare reformă religioasă. Sub domnia păgână a lui Manase, profeții lucrează în ascuns și făuresc legile viitorului. Ce înrâurire a avut în epocă asupra conștiințelor și spiritului Iudeu reforma din timpul regelui Iosia și apoi reacția profetului Ieremia - face parte din eternul subînțeles. Asistăm la sfârșitul statului Iudeu, la exilul babilonian: poporul Iudeu este dezrădăcinat și împrăștiat dar se menține ca nație spre deosebire de poporul geamăn israelit, care aproape că pierise la puțină vreme după distrugerea regatului de nord. Misterul acestei supraviețuiri rezidă în renașterea iahvismului sub forma iudaismului: o eroică minoritate făurește o nouă istorie și deschide majorității perspectivele unui nou destin. Atunci se pun bazele speranței evreiești - speranța într-o apropiată restaurare a statului Iudeu determină pe fruntașii lor să pregătească încă din Babilon bazele de organizare viitoare a obștei evreiești. Ezechiel este campionul noii religii, a iudaismului. Un nou profet prevestește iminenta împlinire a dreptății divine. Se întoarce în Iudeea un mic grup de exilați, în frunte cu doi profeți: Agheu și Zaharia. Sub impulsul lor se purcede la reclădirea templului. După cinci ani templul e gata, dar „era mesianică”, ce trebuia să urmeze nu vine și în locul ei începe o perioadă de mare deprimare și desfrâu. Evreii sunt aduși în situația de a-și dezvălui și acest aspect al „caracterului lor”. Un paharnic Iudeu al marelui rege Artaxerxes I devine cărmuitorul Iudeii. Se împlinește reforma lui Nehemia și a scribului Ezra. Religia Iudeilor e îngrădită de pravile rigide, după care profeții dispar. Urmașii lor protestează timid prin mici poeme scrise cu tâlc împotriva noilor tendințe – poemul Rut și Cartea

lui Iona sunt simptomatice. Se încheie era Neviimilor (profeților) și începe epoca de dominație a preoților: înrâurirea lor asupra poporului evreu și Iudeea devenită republică teocratică, în frunte cu Marele preot matricează o nouă psihologie în analele iudaismului. „Noduri” ale devenirii iudaismului și mentalității iudaice – până la apariția erei creștine – mai pot fi considerate: Macabeii și recrudescența mozaismului frust; vrajba dintre Saducei și Farisei care atrage intervenția legiunilor romane și aducerea la cârma țării a Idumeilor. La începutul erei creștine Iudeea nu mai e decât un crâmpel de provincie romană. Cucerirea romană aprinde însă în sufletul iudeu nădejdea în venirea unui Mesia. Pe acest fond apare și Iisus de care evreii în cvasimajoritatea lor se vor delimita deoarece era greu de conceput un fiu al Dumnezeului lor atât de abstract și lipsit de corporalitate. Mesia așteptat de evrei dă conținut unui iudaism eschatologic, *sui-generis*, care va îmbrăca diferite forme de-a lungul istoriei diasporei. O mică parte a evreilor, iudeii din Galilea, legați de amintirea pe care le-o lăsase Ioșua Nazariteanul, întăresc secta nazaritenilor care propovăduiesc apoi prin apostolul Pavel noua religie a creștinismului. Din momentul acestei fracturi religioase între evrei și creștini se adâncește acea neînțelegere istorică a comandamentului conviețuirii în condițiile unor credințe diverse. Evreii sunt împrăștiați pe tot cuprinsul împărăției romane, începe pentru ei lungul drum al diasporei europene. Existența lor ca neam este totuși salvată prin acțiunea renovatoare a rabinilor care între timp luaseră locul preoților. Epoca rabinică, noua aristocrație a erudiției este prefigurată de Școala de la Yavne care inaugurează o eră nouă în istoria iudaismului, fixând tradiția orală, într-o lucrare monumentală: *Mișna*. Momentul istoric în care apare *Mișna* îi silește pe evrei să încerce să facă din legea lor un dig care să-i oprească de a se contopi în lumea păgână sau creștină. Din pricina persecuțiilor la care erau supuși, evreii se refugiază în Babilon, unde se aflau mulți coreligionari de-ai lor și realizează *Talmudul*. Acesta salvează existența poporului evreu, ca iudaism, dar va pune în primejdie viața evreilor ca indivizi confrunțați cu creștinismul în ascensiune (după 313). Politica față de ei a primilor împărați creștini adâncește diaspora. Evreii se refugiază în Arabia, propagă acolo ideea Dumnezeului unic. În jurul acestei idei, Mohamed crează o nouă religie: islamismul. Adepții săi pornesc însă și ei la început un război sfânt, îi extermină pe evrei și întreprind, din secolul al VIII-lea, cucerirea lumii de atunci. Nu după multă vreme însă evreii prosperă în lumea arabă. Se deschide epoca gaonilor. Revolta împotriva apăsării morale exercitată de Talmud produce un curent de revenire la spiritul clasic al Bibliei. Aici se înscrie mișcarea reformatoare caraită, voit renovatoare, dar anchilozată în precepte extra-intelectuale, dovedindu-se un tradiționalism imobil. Centrul spiritual evreiesc se strămută din Babilon în Spania arabă. Începe „era de aur” a științei și literaturii ebraice: Iehuda Halevy, Gabirol, Maimonide etc., etc. În paralel, viața evreilor din timpul cruciadelor, amurgul libertății lor în țări ca Germania,

Franța și Spania constituie un *primum movens* pentru inițiatorii Cabalei și a tot ce poate fi tălmăcit în rama unei devoțiuni extraraționale. În Spania mulți evrei sunt siliți să treacă la creștinism dar ei își vor mai aminti de evreitatea lor chiar și după multe generații. Conștiința evreilor europeni, plămădită în zone atât de diferite ale lumii medievale și suportând atâtea influențe în mișcarea lor spațială și socială din est în vest și din nou din vest spre un est-european, prin așezarea așkenazimilor în Polonia lagelonilor, iar a sefarzilor în imperiul otoman va produce o diferențiere sensibilă. În vestul Europei apar ghetourile, în constituirea cărora creștinismul și-a avut rolul său. Și totuși, viața evreilor în timpul Reformei (începând cu Martin Luther și până în sec. XIX) exercita deschideri iudaice de factură „protestantă” contribuind la apariția Iluminismului în lumea evreiască. Viața culturală a evreilor în timpul Renașterii devine tot mai perceptibilă. Contribuția lor la progresul științelor și mentalităților devine vizibilă în paralel cu baricadarea în Talmud și Cabala. Pe linie tradițională, un rabin din sec. al XVI-lea, Iosef Caro, pune la îndemână un cod de legi rigide (*Șulhan Aruh*) care se va dovedi util tendințelor conservatoare și ortodoxe - temperatoare ale unor lunecări prea iluministe. Migrația evreilor pe noul continent după descoperirea Americii deschide o linie „originală” în dinamica poporului evreu, destul de alertă și pe celelalte continente. Până la finele sec. al XIX-lea, pe acest nou continent iudaismul va înregistra aproape o duzină de curente. În pandant, viața evreilor galițieni va oscila între noul hasidism, inițiat de Baal Șem Tov și raționalismul talmudic al unui Elia din Vilna. Iar ca *intermezzo*, trista experiență mesianică cu Iacob Frank și vindecarea evreilor de acest tip de iluzionism. Nu voi mai zăbovi asupra impactului Revoluției Franceze sau acțiunea unor gânditori ca Spinoza și Mendelssohn asupra mentalului iudaic deoarece, mai apropiate fiind de zilele noastre, sunt mai bine cunoscute. Prăbușirea imperiului napoleonian dezlănțuie un puternic val de reacțiune în toată Europa, ale cărui victime sunt în primul rând evreii care, spre a nu se mai întoarce în ghetou, se convertesc în număr mare la creștinism. Același reflux îi va împinge în sec. XX pe unii evrei asimiliști în mișcările revoluționare.

Despre principalele curente evreiești din contemporaneitate sunt de amintit: sionismul, socialismul, conservatorismul și toate celelalte. Fiecare a dobândit un conținut concret în funcție de experiența americană, sovietică, vest și est-europeană și, de ce nu, în ultima vreme, israeliană, magrebiană, etc. A vorbi despre identitatea iudaică și iudaismul lumii evreiești actuale înseamnă a face o retrospectivă și o prospectivă în toate aceste privințe.

Oare fascinantele dar atât de descărnatele trăsături ale ființei istorice și spirituale schițate de Emil Cioran în eseul de care ne-am ocupat răspund unor atari exigențe epistemologice firești? Lăsăm cititorul să răspundă singur după ce vă fi depășit încântarea produsă de armonioasa muzică a cuvintelor, noțiunilor și conceptelor folosite de acest vrăjitor al expresiei. Din păcate, însă, înfățișarea evreilor drept „un popor de singuratici” dă



suficientă „apă vie” la moara celor care macină neînterupt ideea antisemită că datorită unicității sale, evreul este condamnat la suferință eternă: „Iuda va agoniza până la sfârșitul veacurilor”. [N. Ionescu] expresie prin care antisemiții justifică până și Holocaustul!

***P.S.: Urmărind îndeaproape, pe parcursul unor decenii, frământarea Lyei Benjamin în jurul problematicii antisemitismului și negaționismului, felul în care și-a transformat perseverența în pasiune, am simțit ca un îndemn la reciprocitate ca în volumul dedicat aniversării zilei ei de naștere să adaug, cel puțin prin materialul de față, câteva gânduri întăritoare pentru pozițiile luate în atâtea lucrări prin care s-a străduit să demonteze mecanismele de generare și supraviețuire tenace, dar și de invenție mereu înnoită a atâtor acuze întotdeauna nefondate la adresa evreilor.***

*Am conceput articolul de față, menit a fi inclus în volumul omagial prilejuit de aniversarea a 80 de ani de viață a Lyei Benjamin, ca un semn modest de apreciere a tematicii căreia cea sărbătorită s-a consacrat.*

*Cu o voință și dăruire duse și ele la limită, cu o îndârjire cimentată de rigoarea științifică, faptele ei – scrieri despre istoria evreilor din România axate pe o secvență temporală în care antisemitismul dicta (fărăde)legea, iar evreii erau călcați în picioare – au impus-o nu doar ca cercetătoare onestă, dedicată, competentă, iubitoare de adevăr dar și ca luptătoare dreaptă în fața nedreptăților comise de cei care-i huleau pe evrei – și asta nu de ieri, ci printre primii din Europa.*

*Lya Benjamin s-a dovedit convingătoare prin decisivitatea documentului și raționalitatea argumentului. Antisemitismul, negaționismul, xenofobia, falsurile istorice în privința Holocaustului din România sau referitoare la negativitatea populației evreiești locale socot să fi ieșit slăbite din confruntările cu scrierile ei – sinteze, monografii, culegeri de documente ș.a. – prin care impostura de orice fel, în materie, era redusă la nulitate.*

*Cum, „riposta” celor care produc maculatură locală antievreiască nu se jenează în fața faptelor dovedite, continuarea unor studii temeinice de felul celor rezultate din strădaniile de peste un sfert de veac, depuse de Lya Benjamin în cadrul C.S.I.E.R. și încă pe atât în alte instituții sociale, este de dorit.*

## **Lista contributorilor:**

**Babeș, Adina.** Doctorand, Școala Națională de Studii Politice și Administrative; cercetător *Institutul Național pentru Studierea Holocaustului din România - Elie Wiesel, București.*

**Bărbulescu, Ana-Maria.** Doctor; asistent universitar, *Universitatea București*; cercetător *Institutul Național pentru Studierea Holocaustului din România - Elie Wiesel, București.*

**Ciuciu, Anca.** Doctor; cercetător, *Centrul pentru Studiul Istoriei Evreilor din România, București*; coordonator programe educaționale *Centropa – România (Central Europe Center for Research and Documentation – Viena).*

**Crăciun, Camelia.** Doctor; cercetător, *Centrul pentru Studiul Istoriei Evreilor din România, București*; lector asociat, *Centrul de Studii Ebraice Goldstein Goren, Universitatea București.*

**Florian, Alexandru.** Doctor; conferențiar, *Universitatea Creștină Dimitrie Cantemir*; director general *Institutul Național pentru Studierea Holocaustului din România - Elie Wiesel, București.*

**Gido, Attila,** Doctor; cercetător *Institutul pentru Studierea Problemelor Minorităților Naționale, Cluj.*

**Glass, Hildrun.** Doctor; cercetător, *Universitatea Ludwig-Maximilian, München.*

**Gyémánt, Ladislau.** Doctor; profesor universitar, decanul *Facultății de Studii Europene, Universitatea Babeș-Bolyai*; directorul *Institutul de Iudaistică și Istorie Evreiască "Dr. Moshe Carmilly", Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj.*

**Hartman, Zvi.** Doctor; cercetător independent (*Netania, Israel*).

**Herșcovici, Lucian-Zeev.** Doctor; *Biblioteca Națională, Universitatea Ebraică din Ierusalim.*

**Ionescu, Ștefan.** Doctorand, *Clark University (Worcester, S.U.A)*

**Kuller, Hary.** Doctor; cercetător, *Centrul pentru Studiul Istoriei Evreilor din România, București.*

**Lazăr, Natalia.** Doctorand, *Universitatea Suceava.*

**Pănă, Gina.** Doctor; Director, *Institutul Cultural Român – Tel Aviv.*

**Rotman, Liviu.** Doctor; profesor universitar, *Școala Națională de Studii Politice și Administrative*; director al *Centrului pentru Studiul Istoriei Evreilor din România.*

**Vasiliu, Ana–Gabriela.** *Doctor; cercetător, Centrul pentru Studiul Istoriei Evreilor din România, București.*

**Volovici, Leon.** *Doctor; cercetător principal la Universitatea Ebraică din Ierusalim, Institutul de Iudaism Contemporan și la Centrul Internațional pentru Studierea Antisemitismului*